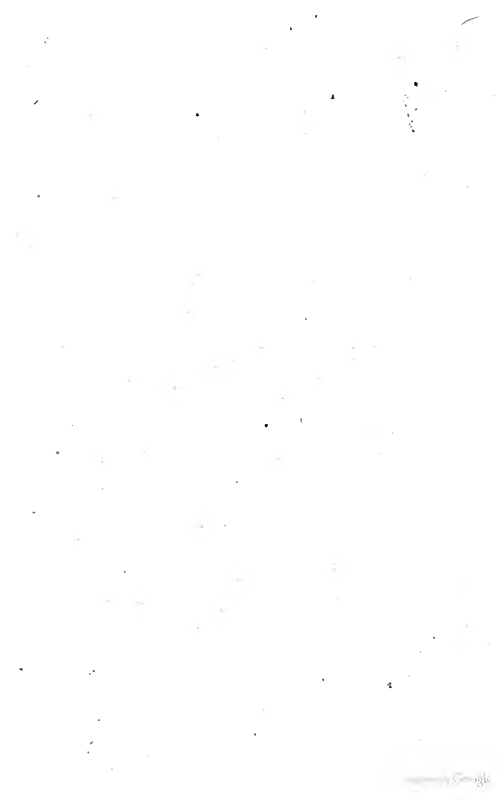



PALAZZO DELLE SCIENZE
LEGATORIA
DI LIBRI
CESARE SARROCCHI
VIA LUNGARA 10





Das Gemüth,

und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie.

Von

Joseph Jungmann,

Priester der Gesellschaft Jesu, Doctor der Theologie, und ord. Professor derselben an der Universität zu Innsbruck.

Mit Gutheißung der Obern.

Innsbruck.

Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung.

1868.

Im Verlage der
Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung
in Innsbruck
ist vom Verfasser dieses Buches früher erschienen:

Die Schönheit
und die schöne Kunst.

Nach den Anschauungen
der sokratischen und der christlichen Philosophie
in ihrem Wesen dargestellt.
1866. (34 Bogen) 2 fl. 75 kr. öst. W. 1 Rthl. 25 Ngr.

Gebete und Betrachtungen
zur Verehrung
der unbefleckten Empfängniß Mariä

aus den Schriften der heiligen Väter zusammengestellt
von Alois Parodi, Priester der Gesellschaft Jesu.
Aus dem Italienischen übersetzt und mit Zugaben vermehrt von
Joseph Jungmann.

1867. ($4^3/_4$ Bogen) mit Titelbild 30 kr. öst. W. 6 Ngr.
In Leinwand gebunden mit Goldschnitt 58 kr. öst. W. 12 Ngr.
„ Chagrin „ „ „ 85 kr. öst. W. 17 Ngr.

In demselben Verlage ist ferner erschienen:

Chrysostomus Joh. Sechs Bücher vom Priesterthum. Aus dem Griechischen von Beda Weber 90 kr. öst. W. 20 Ngr.

Ephräm, des heil. Kirchenvaters ausgewählte Schriften, aus dem Griechischen und Syrischen übersetzt von P. Pius Zingerle. 6 Bände 8 fl. 40 kr. öst. W. 6 Rthl.
Jeder Band einzeln 2 fl. 12 kr. öst. W. 1 Rthl. 10 Ngr.

Das Gemüth,

und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie.

Von

Joseph Jungmann,

Priester der Gesellschaft Jesu, Doctor der Theologie, und ord. Professor derselben an der Universität zu Innsbruck.

Mit Gutheißung der Obern.



Innsbruck.

Verlag der Wagner'schen Universitäts Buchhandlung.

1868.

„Non bonum hominis est, hominem vincere; sed bonum est homini, ut eum veritas vincat volentem: quia malum est homini, ut eum veritas vincat invitum. Nam ipsa vincat necesse est, sive negantem sive confitentem. Da veniam, si quid liberius dixi, non ad contumeliam tuam, sed ad defensionem meam.“

Aug. ep. 238. al. 164. ad Pascent.

Druck der Wagner'schen Buchdruckerei.

Seiner Fürstbischöflichen Gnaden

dem Hochwürdigsten

Herrn Dr. Vincenz Gasser

Fürstbischof von Brixen

in dankbarer Verehrung

gewidmet

von dem Verfasser.

Einleitung.

„Wenn die Zerrüttung der Gedankenwelt so hoch gestiegen ist, daß sie nach allen Seiten hin auf die Welt der Dinge zurückwirkt, so ist es bisweilen sehr schwer, das Gleichgewicht unverrückt zu bewahren. Gar manche wohlmeinende Katholiken bezeigten gegen die philosophischen Systeme, welche von Kant bis Hegel einander nachfolgten, eine sehr überflüßige Ehrfurcht. Sie suchten die schärfsten gegen die Religion gerichteten Spitzen abzustumpfen; das Uebrige behandelten sie als eine Errungenschaft des Geistes. Nur so, meinten sie, könne das Christenthum noch in Ehren erhalten werden" [1]). Es ist eine Fülle von Ideen der deutschen Philosophie, deren Erfolg der gelehrte Cardinal-Erzbischof von Wien in diesen Worten characterisirt. Aber vielleicht keiner neuen Doctrin der philosophischen Sturm- und Drangperiode ist das glückliche Loos, als eine „Errungenschaft des Geistes" begrüßt und aufgenommen zu werden, in solcher Ausdehnung und so dauernd zu Theil geworden, wie jenen psychologischen Anschauungen, welche in der trichotomistischen Theilung der Seelenvermögen ihren letzten Ausdruck finden.

[1]) Rauscher, Der Staat ohne Gott. S. 52.

Die gesammte socratische Philosophie, die gesammte Wissenschaft des Mittelalters, kannte, von der vegetativen und motorischen Kraft abgesehen, nur zwei Hauptkräfte der Seele: das Erkenntnißvermögen und das Begehrungs- oder Strebevermögen, die „facultas apprehensiva und appetitiva". Der einen wie der anderen galten jene psychischen Vorgänge, welche wir „Gefühle", „Gemüthsbewegungen", und, namentlich wo sie in größerer Stärke auftreten, „Affecte" nennen, wie Freude und Trauer, Schmerz und Genuß, Liebe und Widerwille, Furcht und Hoffnung, Zorn und Verlangen, allgemein, Lust und Unlust, — der ganzen früheren Wissenschaft, sagen wir, galten diese psychischen Erscheinungen insgesammt mit aller Entschiedenheit als die eigentlichen Thätigkeiten der begehrenden Kraft, des Strebevermögens. Selbst Cartesius, der sich für berufen hielt, so manche Anschauung der Vorzeit zu berichtigen, der eben über die Gefühle insofern sie der sensitiven Natur angehören, eine eigene Abhandlung verfaßte[1]), fand sich doch nicht veranlaßt, in diesem Punkte etwas zu ändern. Indem er die Wesenseinheit der menschlichen Natur auflöste, und Körper und Geist als zwei für sich fertige Substanzen neben einander stellte, hatte er einen Hauptkeim der neuen Lehre gepflanzt: aber der Keim brauchte Zeit, um sich zu entwickeln. Fast drei Menschenalter nach Cartesius kennt Christian von Wolf noch immer nicht mehr als die erwähnten zwei Hauptvermögen, und bezeichnet sowohl in seiner Psychologie als in seiner Metaphysik die Affecte, welche man auch „empfindliche Lust und Unlust" definiren könne, in Uebereinstimmung mit der ganzen Vorzeit als Thätigkeiten der „facultas appetendi", des Strebevermögens[2]). Und so konnte noch 1763 Johann

[1]) Passiones animae. Amstelodami 1656.

[2]) Man vergleiche Wolf's „Psychologia empirica" p. 2. sect. 1.

Georg Sulzer die Zweitheilung der psychischen Vermögen als eine feststehende philosophische Wahrheit betrachten, und eine Abhandlung, welche er zu jener Zeit in den Jahrbüchern der Berliner Academie veröffentlichte, mit dem Satze beginnen: „So mannigfaltig auch die Wirkungen der Seele zu sein scheinen, so laufen sie doch alle auf die Anwendung zweier Vermögen, welche die Quelle aller ihrer übrigen Bestimmungen sind, hinaus. Das eine ist das Vermögen ‚sich etwas vorzustellen', oder die Beschaffenheiten der Dinge zu erkennen; das andere, das Vermögen ‚zu empfinden', oder auf eine angenehme oder unangenehme Art gerührt zu werden" [1]).

Aber während Sulzer so redete, war die neue Anschauung bereits im Werden begriffen. Kaum vierzehn Jahre nach dem Erscheinen jener Abhandlung schrieb Johann Nicolaus Tetens in Kiel: „Wie viele psychischer Grundvermögen, und welche dafür zu halten sind, darüber sind die Psychologen nicht einerlei Meinung. Die meisten nennen, wie der Katechismus, zwei, den Verstand und den Willen. . Andern scheint noch ein drittes Princip, ein Vermögen, Empfindnisse zu haben, unter dem Namen ‚Empfindsamkeit' erfordert zu werden. Herr Sulzer bringet alle auf zwei ursprüngliche Fähigkeiten, auf Empfindsamkeit und Erkenntnißkraft." Einige Seiten weiter aber spricht Tetens seine eigene Ansicht also aus: „Ich zähle drei Grundvermögen der Seele: das Ge-

c. 3. (Ausg. von 1738. S. 457.) und seine „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen", Kap. 3. §. 442. (Ausg. von 1747. S. 270.)

[1]) Sulzer, Vermischte phil. Schriften, 1. Thl. Abhdlg. 7: „Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worin sich die Seele bei Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen, und des Vermögens zu empfinden, befindet". (Ausg. von 1782. S. 227.)

fühl, den Verstand und die Thätigkeitskraft. . . Wenn der Wille für das ganze Vermögen, thätig zu sein (Vorstellungen machen und Denken abgerechnet) genommen wird, so können für die drei Grundvermögen der Seele mehr gewöhnliche Benennungen gebraucht, und Gefühl, Verstand und Wille genannt werden" [1]).

Es ist indeß die Frage, ob das neu hinzugekommene Vermögen, das „Gefühl", sein junges Leben lange gefristet haben würde, hätte nicht die kritische Philosophie von Königsberg es unter ihre Flügel genommen. Im Jahre 1790 ließ Kant die „Kritik der Urtheilskraft" erscheinen, und in der Einleitung zu dieser lehrte er: „Alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen" [2]). In vollkommener Uebereinstimmung hiermit sah man in der acht Jahre später erscheinenden „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" den ersten Theil, die „anthropologische Didaktik", in drei Büchern abgehandelt, unter den Ueberschriften: „vom Erkenntnißvermögen", „vom Gefühl der Lust und Unlust", „vom Begehrungsvermögen" [3]).

Seltsamer Weise findet man bei Kant nicht ein einziges Wort, womit er seine neue Auffassung, der gesammten Vorzeit gegenüber, zu begründen und zu vertheidigen suchte. Freilich war es überhaupt seine Gewohnheit, seine neuen Gedanken nicht als vernünftige Hypothesen, oder als bescheidene Vorschläge zu einer Erneuung der Philosophie

[1]) J. N. Tetens, Philosophische Versuche über die menschl. Natur und ihre Entwickelung. (Leipzig 1777.) Bd. 1. S. 619. 620. 625. 626.

[2]) Kant's Werke (Gesammtausgabe von Leipzig 1839) Bd. 7. S. 15. Vgl. auch S. 39.

[3]) Kant's Werke, Bd. 10. S. 121. 248. 276.

vorzutragen, sondern sie wie unzweifelhafte Axiome, als Grundlage eines unerschütterlich festen wissenschaftlichen Lehrgebäudes hinzustellen: wofür er denn auch schon von Ernst Platner die sehr begründete Rüge hinnehmen mußte, daß er durch sein Verfahren „den Vorwurf des Dogmatismus desto stärker gegen sich selbst reize, je zuversichtlicher er die Beschämung des Dogmatismus als den Hauptzweck seines kritischen Unternehmens ankündigte“ [1]). Aber viel seltsamer noch, als ein solches Verfahren Kant's, dürfte jedenfalls die Thatsache erscheinen, daß die neue trichotomistische Lehre von der ganzen deutschen Wissenschaft so gläubig hingenommen wurde [2]). Sie steht als unumstößlicher Satz, bald mit Beweisen bald ohne solche, nahezu in allen Lehrbüchern der Psychologie, welche im Laufe des gegenwärtigen Jahrhunderts in Deutschland erschienen sind. Nahezu an sämmtlichen Schulen wird die studirende Jugend unsers Vaterlandes dieser Auffassung gemäß unterrichtet, und lernt die drei bezeichneten psychischen Vermögen, freilich nicht überall in der gleichen Ordnung, als wesentlich verschieden, d. h. als solche kennen, „welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten“ oder einander unterordnen lassen. Und dem entsprechend haben endlich sämmtliche wissenschaftliche Theorien, welche zu ihrem Ausbau psychologischer Begriffe und Voraussetzungen bedürfen, mögen sie nun dem theoretischen oder dem practischen, dem theologischen oder dem profanen Ge-

[1]) Platner, Phil. Aphorismen. (Leipzig 1793.) Thl. 1. Vorrede S. XI.

[2]) Soviel wir wissen die erste, und nach Essers Zeugniß (Psychologie S. 369) die bedeutendste Schrift gegen die trichotomistische Theilung erschien 1823 zu Königsberg: „Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens. Ein anthropolog. Versuch vom Professor Krug in Leipzig.“ (140 S. kl. 8.) Sie scheint keinen Erfolg gehabt zu haben; Krug hätte, wenn er etwas erreichen wollte, auf einem anderen Boden stehen müssen.

biete angehören, sich beeilen zu müssen geglaubt, ihre Anschauungen mit der neuen Auffassung in Einklang zu bringen, und sie derselben gemäß abzuändern oder ganz neu zu schaffen. Das sind Thatsachen, welche nachzuweisen man uns erlassen dürfte.

Man könnte auf den ersten Blick geneigt sein, in der auf diese Weise durch Kant herbeigeführten Abweichung der neueren Psychologie von der alten, eine Differenz von untergeordneter Bedeutung zu sehen. Es gibt Gegenstände wissenschaftlicher Theorien, bei denen nicht außerordentlich viel darauf ankömmt, wie die letzteren eingetheilt werden: insofern eine von anderen Rücksichten ausgehende Eintheilung an der Sache nichts ändert, sondern nur die Klarheit der Darstellung und die Leichtigkeit des Verständnisses fördert oder beeinträchtigt. Allein es wäre ein Irrthum, wenn man von der in Rede stehenden Theilung das Gleiche denken wollte. Das wird sich im Verfolg unserer Erörterung klarer herausstellen; hier nur diese kurze Andeutung. Unter einem Vermögen der menschlichen Seele versteht man bekanntlich nichts anders, als eine besondere Beschaffenheit, eine Vollkommenheit, der Seele, kraft deren sie im Stande ist, das wirkende Princip bestimmter Erscheinungen auf dem Gebiete ihres eigenen Seins und Lebens zu werden. Nur, insofern psychische Erscheinungen in der Art von einander verschieden sind, daß sie sich durch eine und dieselbe Vollkommenheit der Seele nicht erklären lassen, kann mithin die Wissenschaft sich veranlaßt sehen, der Seele besondere, von einander verschiedene Vermögen zuzusprechen. Daraus ergibt sich aber dieser Schluß: hatte die alte Philosophie Recht, indem sie nur zwei Hauptvermögen anerkannte, das erkennende und das strebende, dann müssen die „Gefühle", und namentlich die Gemüthsbewegungen, entweder Erkenntniß- oder Strebethätigkeiten sein; ist dagegen die gegenwärtig beliebte Drei-

theilung richtig, verlangen die Gefühle in der That ein eigenes psychisches Vermögen, dann dürfen dieselben weder für Erkenntnisse noch für Strebungen gehalten werden, sind vielmehr als Erscheinungen zu betrachten, welche sich von den beiden genannten wesentlich unterscheiden. Es ist somit offenbar, daß es sich hier nicht um eine Eintheilungsverschiedenheit handelt, die ohne weitere Folgen wäre, sondern geradezu um den Begriff und das Wesen einer ganzen Klasse von Vorgängen auf dem Gebiete des inneren Lebens. Die trichotomistische Theilung der Vermögen ist, wie wir schon andeuteten, nichts minder, als das Resultat und der letzte Ausdruck einer ganz neuen, von der früheren wesentlich abweichenden, Auffassung des Gemüths und seiner Lebensäußerungen. Daraus allein erklärt sich die letzte jener Thatsachen, deren wir vorher gedachten: der auffallende Rückschlag, welchen die neue Theilung unmittelbar und unausweichlich auf sämmtliche Wissenschaften ausübte, deren Gegenstände zu der Oeconomie des psychischen Lebens und seiner Aeußerungen in näherer oder entfernterer Beziehung stehen.

Wir brauchen es wohl kaum noch ausdrücklich zu sagen, daß wir in der Frage um die es sich handelt, mit der neueren Psychologie nicht übereinstimmen können. Wir sind der Ansicht, daß die frühere Wissenschaft vollkommen Recht hatte, wenn sie die Gefühle als Thätigkeiten des Strebevermögens betrachtete; wir halten die Einführung des neuen Gefühlsvermögens für einen argen philosophischen Mißgriff, und die Lehre von dem Wesen der Gefühle und des Gemüths, wie sie gegenwärtig von der deutschen Psychologie vorgetragen wird, für eine folgenschwere Verirrung. Die folgende Abhandlung hat den Zweck, sowohl den Begriff des Gemüths und seiner Thätigkeiten, wie derselbe nach unserer Ansicht aufzufassen ist, zu entwickeln, als auch die Unzulässigkeit der gegenwärtig herrschenden Theorie nachzuweisen.

Den zwei Abschnitten, welche unmittelbar dieser doppelten Aufgabe entsprechen, müssen wir indeß einen anderen vorausgehen lassen, der für beide eine nothwendige Grundlage bildet. Wir handeln in demselben über die Grundvermögen der menschlichen Seele: nicht in der eingehenden Weise, wie es in einem Lehrbuche der Psychologie geschehen müßte, sondern, im allgemeinen, nur soweit es nöthig ist, um jene Begriffe und Sätze mit Bestimmtheit festzustellen, deren wir für unsern eigentlichen Zweck bedürfen.

Vielleicht wird unsere Arbeit wenig Leser finden, welche sie ohne ein gewisses, sollen wir sagen Mißtrauen oder Mißvergnügen, in die Hand nehmen. Sie vertritt Anschauungen, welche von den in Deutschland zur Zeit herrschenden großentheils abweichen; sie bekämpft namentlich einen fast allgemein als gültig angenommenen Fundamentalsatz der neueren Psychologie. Aber sie thut es jedenfalls nicht um niederzureißen, sondern um aufzubauen; nicht um Opposition zu machen, sondern um der Wahrheit ihr Recht zu geben. Was uns zu eingehenderen Studien über diesen Gegenstand veranlaßte, das war zunächst lediglich das Bedürfniß einer psychologischen Grundlage für die Theorie der Beredsamkeit. Einzig die Thatsache, daß die Lehrsätze der neueren Psychologie, die man auch uns seiner Zeit gelehrt, sich für diesen Zweck durchaus unzulänglich erwiesen, nöthigte uns, uns zu den Anschauungen der Vorzeit zurückzuwenden, und diese zu prüfen. Außer der Theorie der Beredsamkeit gibt es aber noch manche andere, welche zu ihrer Entwickelung der Psychologie wesentlich bedarf: darum dürfen wir es wohl für gerechtfertigt halten, wenn wir die durch lange fortgesetztes Studium gewonnenen, nach unserer Meinung richtigeren Anschauungen der Oeffentlichkeit übergeben zu sollen glaubten. Indem wir aber, aufrichtig in der Absicht, für die Wahrheit, für die Schule und das Leben, etwas zu thun, für eine Lehre auf-

treten, welche augenblicklich die Ansichten fast der ganzen deutschen Anthropologie gegen sich hat, so hoffen wir darum doch den Vorwurf der Vermessenheit nicht zu verdienen. Denn wir treten der neueren Wissenschaft ja nicht allein gegenüber. Auch auf unserer Seite steht eine Wissenschaft, und eine solche, die stolz zu sein berechtigt ist auf eine glorreiche Vergangenheit. Auch auf unserer Seite kämpfen begabte Geister, glänzen Namen, denen die Philosophie der Neuzeit nicht Einen als ebenbürtig gegenüberstellen kann; und es ist fürwahr nicht eine Injurie gegen das Kind der letzten neun Decennien, wenn man ihm ansinnt, dem grauen Haupte der zweitausendjährigen Alten sich einmal zu beugen, nachdem es ihrer oft gespottet hat.

Werden wir also die psychologischen Anschauungen der Scholastik reproduciren? Es war, wenn wir nicht irren, die entschiedenste Feindin der Scholastik, die deutsche Wissenschaft seiner Zeit, an welche Göthe dachte, als er schrieb:

„Noch spukt der babylonische Thurm,
Sie sind nicht zu vereinen!
Ein jeder Mann hat seinen Wurm,
Copernikus den seinen.

In meinem Revier
Sind Gelehrte gewesen,
Außer ihrem eignen Brevier
Konnten sie keines lesen“ [1]).

---

[1]) Dieselbe Thatsache drückt Michael Sailer aus, wenn er, größtentheils mit den Worten von Heinrich Steffens, die Philosophie jener Periode also characterisirt. „Kein Zeitalter war reicher an neuen Ansichten der Dinge, an Ideen und Systemen der menschlichen Vernunft. Aber was ist dadurch für die Wahrheit gewonnen? Ein einziges Menschenalter sah alle jene Systeme in rascher Aufeinanderfolge entstehen und sich wechselseitig bekämpfen. Eine seltsame Gährung hatte die Geister ergriffen: wer sich einig glaubte, entzweite sich, ja wer die näm-

Wollte Gott, wir hätten sie wieder, die Klarheit, die Präcision, die Tiefe, mit einem Worte die Vernünftigkeit der Speculation des dreizehnten Jahrhunderts: wahrlich, wir dürften über ihre Vorzüge ruhig die Mängel verschmerzen, von denen sie so wenig frei war als alles Andere, was Menschen angehört. Doch, damit man nichts fürchte: es ist nicht unsere Absicht, die Psychologie der Scholastik wiederzugeben, und kann es nicht sein. Es handelt sich ja nicht darum, einen Beitrag zu liefern zur Geschichte der Psychologie. Das Erbe speculativer Wahrheit, das unsere Vorfahren uns hinterlassen, es umschließt die geistigen Errungenschaften eines größeren Zeitraums, als der wenigen Jahrhunderte, deren Wissenschaft man die scholastische nennt. Wollten wir die Schätze älterer Generationen ignoriren, wir müßten die ersten Grundsätze der Scholastik selbst verläugnen.

---

liche Sprache zu reden meinte, ward von den andern nicht mehr verstanden. Der Kampf hat nachgelassen, aber der Zwiespalt ist geblieben. Kaum gibt es mehr ein wissenschaftliches Gespräch in Deutschland. Ein jeder spricht aus sich selber heraus, keiner achtet auf die Uebrigen: höchstens sprechen sie von einander, sich beurtheilend, ja wohl wechselseitig als nothwendigen Durchgangspunkt construirend: keiner spricht mit den andern. Fast alle Philosophen haben sich an die übrigen gehalten, um eigene Philosophien zu gebären; und keine Schule pflanzt sich fort, sondern eine jede gebiert, die Verwirrung bis auf den höchsten Gipfel steigernd, fortdauernd neue in unübersehbarer Menge. Herbart, Troxler, Bouterweck, Weiß, Krug, Fries, und wie sie alle heißen mögen, treten mit neuen Lehren hervor; ja derselbe, wie Reinhold, wie Fries, ändert sich beständig, so daß keiner unter allen jenes gährende Chaos ohne Schwindel nur von fern zu überschauen, — auch nicht die ungeheuerste Geisteskraft, die sich hingebend opfern wollte, diese Bestrebungen so vielfältig wunderlicher Art zu ergründen im Stande wäre." Sailer, Vernunftlehre 3. Bd. S. 229 f.

War es ein Wunder, wenn Göthe bei solchen Erscheinungen sich des Wortes erinnerte: „Venite, descendamus et confundamus ibi linguam eorum, ut non audiat unusquisque vocem proximi sui"?

Sie schöpfte mit nie ermüdender Sorgfalt aus allen Quellen, die sie durch die früheren Jahrhunderte sich geöffnet sah; sie betrachtete es als ihre Aufgabe, in immer größeren Dimensionen weiter zu bauen auf einem Grunde, den ältere Zeiten gelegt: könnte es diesem ihrem Geiste wohl gemäß sein, wenn wir, einfach reproducirend, die lebensfrischen Gewächse ihres blühenden Gartens als krystallisirte Gebilde betrachten wollten, oder wie Petrefacten, die keiner organischen Entwickelung, keines Wachsthums mehr fähig sind?

Uebrigens ist der Gegenstand unserer Untersuchungen selbst von der Art, daß eine bloße Wiederholung der scholastischen Anschauungen für unseren Zweck in keiner Weise genügen könnte. Und das aus einem zweifachen Grunde. Wie andere Erscheinungen auf dem Gebiete des psychischen Lebens, so hangen namentlich diejenigen, mit welchen wir uns zu beschäftigen haben, mit physiologischen Thatsachen innigst zusammen. Die Wissenschaft des Mittelalters war außer Stande, in ihren anthropologischen Studien jene genaueren Resultate zu verwerthen, welche erst von der Physiologie der Gegenwart zu Tage gefördert werden sollten. Eine Abhandlung über das Gemüth, welche sich darauf beschränkte, schlechthin die Anschauungen der Scholastik zu wiederholen, würde deshalb von dieser Seite immer mangelhaft und unvollkommen erscheinen.

Indeß von größerer Bedeutung, als der hierdurch angedeutete, ist ein zweiter Grund. Jede Größe, welche das Resultat mehrerer Momente bildet, läßt sich in verschiedener Weise auffassen, ohne daß dadurch ihr innerer Werth geändert würde. Wer sagt, die Peripherie eines Kreises sei das Product aus dem Durchmesser und der Ludolph'schen Zahl, der drückt dasselbe aus, wie ein anderer, der die Ludolph'sche Zahl mit dem doppelten Radius multiplicirt wissen will, um den Umfang zu finden; und wenn c den Werth der Hypo-

tenuse eines rechtwinkligen Dreiecks ausdrückt, dessen Katheten a und b heißen, so kann man in einer mathematischen Formel an die Stelle von $\sqrt{(a^2 + b^2)}$ eben so gut die Größe c setzen, ohne die Richtigkeit der Formel zu gefährden. Eine analoge Differenz, wie in diesen verschiedenen Ausdrücken für die gleiche Größe, erscheint, in Rücksicht auf die Auffassung des Gemüths und seiner Thätigkeiten, zwischen der früheren Philosophie und dem Geiste der germanischen Sprachen, zunächst der deutschen. Die letztere bewegt sich in anderen Begriffen, als die Wissenschaft des Mittelalters. Die Scholastik hatte weder ein entsprechendes eigentliches Wort für unser „Gemüth", noch jenen Einen Begriff, welchen wir Deutsche mit diesem Worte verbinden: sie bediente sich an der Stelle des Einen Begriffs der Elemente, aus denen derselbe zusammengesetzt ist. Sie anerkannte dieselben psychologischen Thatsachen, wie wir; sie philosophirte über dieselben psychischen Erscheinungen: aber sie faßte dieselben aus einem anderen Gesichtspunkte auf, und drückte sie anders aus, als es der Genius der germanischen Sprachen, mithin der Geist des deutschen Volkes, zu thun sich gewöhnt hat. Fragt man, welche Anschauungsweise die bessere sei, so wären wir unserntheils geneigt, der deutschen den Vorzug zu geben. Wer indeß dieser unserer Ansicht nicht beistimmen mag, der wird jedenfalls zugeben, daß wir weder berechtigt waren noch gegründete Ursache hatten, die einmal bestehende und in dem Schatze unserer Sprache unvertilgbar niedergelegte Auffassung zu ignoriren, noch weniger, ihr Gewalt anzuthun, und sie zu verderben, indem wir sie nach jener der peripatetischen und scholastischen Philosophie zurechtzuschneiden versuchten. Jede wahre Anschauung auf dem Gebiete der Speculation hat ihre Berechtigung und ihren Werth. Ein Verfahren welches, diesen Grundsatz verläugnend, aus Vorliebe für Eine alle übrigen verdrängen wollte, würde nicht nur keine

Aussicht auf Erfolg haben: es wäre auch ein Vergehen an der Wissenschaft. Denn nicht das Gepräge ist es, das der Goldmünze ihren Werth gibt, sondern die Lauterkeit des Metalls aus welchem sie geschlagen wurde.

Man wolle also nicht erwarten, daß wir in der folgenden Erörterung einfach die Lehren der älteren Philosophie wiederholen. Verschiedene physiologische Ansichten abgerechnet, welche durch den Fortschritt der exacten Wissenschaften berichtigt worden sind, stimmen wir, was die psychischen Thatsachen und deren metaphysische Erklärung betrifft, mit der aristotelischen und scholastischen Philosophie allerdings im allgemeinen vollkommen überein; wir entlehnen ihr größtentheils die Gründe, deren wir, unsere Sätze zu beweisen, bedürfen: aber wir lassen uns nicht bestimmen, alles auch ihrer Anschauungsweise entsprechend auszudrücken, und dafür eine Auffassung zu opfern, welche, wenn wir nicht irren, eine der schönsten Früchte des deutschen Geistes ist.

Erster Abschnitt.

Die Grundvermögen der menschlichen Seele.

I.

Vorläufiges.

1. Als geistige Substanz ist die menschliche Seele durchaus einfach, untheilbar, ohne Zusammensetzung. Aber sie offenbart sich als das Princip verschiedener Thätigkeiten: sie denkt, sie faßt Entschlüsse, sie verabscheut, sie belebt den Leib, sie nimmt durch das Auge die Farben wahr und durch das Ohr den Schall. Sie muß mithin mit verschiedenartigen Eigenschaften, mit besonderen Vollkommenheiten ausgestattet sein, vermöge deren sie jene verschiedenartigen Thätigkeiten zu setzen im Stande ist. Diese besonderen unserer Seele von Natur eigenen Vollkommenheiten, vermöge deren sie fähig ist in bestimmter Weise thätig zu sein, das Princip bestimmter Arten von Acten zu werden, nennen wir ihre Vermögen, ihre Fähigkeiten, oder ihre Kräfte [1]). Damit haben wir den

[1]) Potentiae, facultates, vires, (virtutes). „Potentia animae nihil aliud est quam proximum principium operationis animae.“ Thom. S. 1. p. q. 78. a. 4. c.

abstracten Begriff eines psychischen Vermögens gegeben. Concret genommen ist jedes Vermögen nichts Anderes als die Seele selbst, insofern sie von Natur aus im Stande ist, eine bestimmte Art von Acten zu setzen.

Daß unsere Seele verschiedene Vermögen besitzt, ist in dem Gesagten schon ausgesprochen. So lange es eine Wissenschaft der menschlichen Seele gegeben, hat man diese Wahrheit anerkannt. Die Polemik, welche vor vier Jahrzehnten Herbart[2]) gegen die Theorie der Vermögen eröffnete, die nach ihm von Drobisch[3]) und anderen fortgesetzt wurde, scheint uns von selbst zu zerfallen, wenn man nur von einigermaßen klaren Begriffen ausgeht, und verstanden hat, daß der Satz „unsere Seele besitzt verschiedene Vermögen", nichts anders heißt, als „unsere Seele ist eine Substanz, welche als thätiges Princip verschiedene Arten von Acten zu setzen vermag". Jedenfalls kann es zur Widerlegung der alten Auffassung nicht genügen, wenn im Anschluß an die genannten Schriftsteller neuestens Zimmermann schreibt: „Unter eine dieser drei Hauptklassen" (Vorstellen, Fühlen, Streben,) „muß jeder einzelne Seelenvorgang sich einreihen lassen. In Bezug auf dieselben hat man wohl daran gedacht, der Seele ein eigenes Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen zuzuschreiben. Aber nicht die Vermögen, sondern die Zustände sind es, welche als innerlich verschieden der inneren Beobachtung sich darstellen. Das Vermögen des Vorstellens ist eben nur als einzelnes Vorstellen wirklich und thatsächlich gegeben. Das erste, vornehmlich dessen höhere Entwickelungsstufen (Verstand, Vernunft) nannte man auch wohl Geist, die beiden letzteren Gemüth; beide bestehen aber nur

---

[2]) „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik." (Königsberg 1824.) Einl. S. 3. 22—24.

[3]) „Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode." (Leipzig 1842.) §. 120. 121. 137. 140.

als Inbegriff geistiger und gemüthlicher Zustände wirklich" [1]). Zunächst glauben wir im Interesse der Wissenschaft mit Recht zu wünschen, daß über eine wissenschaftliche Anschauungsweise wie die in Rede stehende von der Unterscheidung besonderer Seelenvermögen, welche bis auf Herbart durchaus die allgemeine war, nicht mit dem gar zu bescheidenen Ausdrucke referirt werde, „man habe wohl daran gedacht," die Sache so aufzufassen. Was dann die Argumentation betrifft, so ist es freilich vollkommen wahr, daß sich der inneren Beobachtung unmittelbar nicht die Vermögen, sondern die „Zustände", besser, die psychischen Erscheinungen, als innerlich verschieden darstellen; aber in den Erscheinungen erfaßt die Vernunft eben auch das Princip der Erscheinungen, die „Vermögen", als innerlich verschieden. Und darum können wir es nur als unrichtig bezeichnen, wenn gesagt wird, „das Vermögen des Vorstellens sei nur als einzelnes Vorstellen wirklich und thatsächlich gegeben", und „der Geist" (d. h. das Vorstellungsvermögen) „bestehe nur als Inbegriff geistiger Zustände wirklich". Wenn die Seele Vorstellungen in sich erzeugt, dann muß sie auch eine dieser Wirkung entsprechende Beschaffenheit haben, und diese Beschaffenheit muß in ihr etwas Wirkliches, objectiv Reales sein: sonst müßte etwa der Stein eben so gut Vorstellungen haben können. Jene Beschaffenheit läugnen, während man ihre Aeußerungen anerkennt, behaupten, daß das Vorstellungsvermögen nichts anders sei als die Summe seiner Acte, das heißt eben so viel, als Accidenzen ohne eine Substanz, Wirkungen ohne eine Ursache annehmen, und von Erscheinungen und Acten reden, während man den Träger, das Princip derselben aufhebt [2]).

[1]) Zimmermann, (Philosophische Propädeutik, 2. Aufl. Wien 1860.) Empir. Psychologie §. 54. S. 181.

[2]) Mit vielfach sehr treffenden Bemerkungen rechtfertigt die alte

2. Ist somit die Annahme verschiedener Seelenvermögen vollkommen begründet, wie viele und welche Vermögen hat dann die Psychologie aufzuführen? nach welchem Princip soll sie dieselben unterscheiden?

Keines liegt näher, als dasjenige, welches wir bereits angedeutet haben. Der Zweck des psychischen Vermögens, als eines solchen, ist kein anderer als die Thätigkeit, zu welcher es dienen soll. Nun wird aber die Natur und die Eigenthümlichkeit des Mittels immer durch die besondere Beschaffenheit des Zweckes bestimmt. Was z. B. der Künstler bei der Wahl des Stoffes, der Gestalt und Einrichtung, seiner Instrumente im Auge hat, das ist zunächst das Werk, bei dessen Ausführung er sich derselben bedienen will. Je nachdem also die Acte, als deren wirkendes Princip die menschliche Seele erscheint, der Art und dem Wesen nach verschieden sind, erheischen und offenbaren sie auch in jener je eine bestimmte eigenthümliche Vollkommenheit: der Grund für die Unterscheidung der Seelenvermögen liegt in der Eigenthümlichkeit der psychischen Thätigkeiten[1]).

3. Fassen wir nun die Thätigkeiten unserer Seele näher ins Auge, so nehmen wir sehr leicht wahr, daß dieselben zunächst zwei wesentlich verschiedene Arten bilden. Jede Thätigkeit nämlich vollzieht sich im allgemeinen durch irgend eine Beziehung, durch irgend ein Verhältniß, zwischen dem thätigen Subject und dem Gegenstande, dem Object der Thätigkeit. Solcher Beziehungen beobachten wir aber in den Lebens-

---

Anschauung, von der Mehrheit der Seelenvermögen, Lotze, Mikrokosmus 1. S. 184–200. (Leipzig 1856.)

[1]) Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Thom. S. 1. p. q. 77. a. 3. c.

äußerungen unserer Seele zwei, welche sich wesentlich unterscheiden. Sehr häufig besteht die Beziehung darin, daß die Seele den Gegenstand ihrer Thätigkeit in sich aufnimmt, nicht wie er in sich selbst ist, sondern nach der Weise ihres eigenen unkörperlichen Seins. Sie erzeugt nämlich in sich selbst das Bild des Gegenstandes, bildet in sich selbst denselben nach, und erfaßt ihn so vermittelst der „species intentionalis" oder des Erkenntnißbildes [1]). — In anderen Fällen hingegen neigt, regt, bewegt sich die Seele gewissermaßen gegen das Object hin, strebt demselben zu, wie es in sich selbst ist, sucht es selbst in seinem eigenen Wesen und seiner Wirklichkeit zu ergreifen, umfaßt es und hält es fest [2]).

Die Thätigkeiten unserer Seele, welche auf der zuerst beschriebenen Beziehung beruhen, bezeichnen wir im allge-

[1]) (Omnes fere Theologi et Philosophi) in potentiis cognoscitivis ponunt similitudines quasdam obiectorum, ut per illas obiecta uniantur potentiis, easque vocant species intentionales: *species* quidem, quia sunt formae repraesentantes, *intentionales* vero, . . quia notioni (cognitioni) deserviunt, quae *intentio* dici solet. Tenet hanc sententiam Aristoteles (de anima l. 2. c. 22. et l. 3. c. 1. al. 4.); ait enim, intellectum, ut intelligat, fieri debere ipsa intelligibilia. Suar. de anima l. 3. c. 1. n. 4.

Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam. Thom. de verit. q. 1. a. 1.

[2]) Res ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam, secundum quod ipsa res est in anima per modum animae, et non per modum sui; aliam, secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic obiectum animae est aliquid dupliciter. Uno modo, in quantum natum est esse in anima, non secundum esse proprium, sed secundum modum animae, id est spiritualiter: et haec est ratio cognoscibilis, inquantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid obiectum animae, secundum quod ad ipsum anima inclinatur, et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis: et haec est ratio appetibilis, inquantum est appetibile. Unde cognoscitivum et appetitivum constituunt diversa genera potentiarum. Thom. de verit. q. 22. a. 10. c.

meinen mit den Namen „erkennen", „wahrnehmen", „auffassen", (cognoscere, apprehendere, percipere,) jene der zweiten Art hingegen nennen wir „streben", oder auch „begehren"[1]) (appetere). Nach der vorher (2) angegebenen Rücksicht haben wir mithin zwei Haupt- oder Grundvermögen der menschlichen Seele zu unterscheiden: das erkennende, (wahrnehmende, auffassende, perceptive,) und das strebende, (begehrende,) das Erkenntnißvermögen und das Strebevermögen[2]).

---

[1]) aber dieses Wort in seiner weiteren, generischen, nicht in der engeren und specifischen Bedeutung genommen. In der letzteren bezeichnet es nur eine Klasse der in Rede stehenden Strebethätigkeiten, jene Strebungen nämlich, die ihr Object noch nicht umfassen, sondern zu umfassen suchen. Diese sind aber unter allen diejenigen, welche wir am häufigsten setzen, die vorzugsweise unsere Beachtung auf sich ziehen, die wir deshalb am besten kennen (vgl. Pallavicini, „Del bene" l. 2. c. 12.): daher kömmt es, daß man, durch Synekdoche, den Namen gerade dieser Klasse für die ganze Art gewählt, und alle Strebungen generisch auch „Begehrungsacte" genannt hat. Wir bemerken dies schon hier, um von vorn herein falschen Auffassungen vorzubeugen. Eben aus dieser Rücksicht geben wir auch dem Ausdruck „streben" und „Strebungsvermögen" vor den minder unzweideutigen „begehren", „Begehrungsvermögen", den Vorzug.

[2]) Facultas cognoscitiva, apprehensiva, perceptiva, und facultas appetitiva, affectiva.

Die facultas „vegetativa" und „motiva secundum locum", jene Kräfte, vermöge deren die Seele den Stoff zum lebendigen Leibe macht und die Bewegung seiner Glieder wirkt, lassen wir, unserm Zwecke entsprechend, unberücksichtigt. Von ihnen abgesehen, war die Annahme der zwei genannten „Grundvermögen" in der älteren Philosophie ganz allgemein. So lehrt der h. Johannes von Damascus: *Χρὴ γινώσκειν, ὅτι ἡ ἡμετέρα ψυχὴ διττὰς ἔχει τὰς δυνάμεις, τὰς μὲν γνωστικὰς, τὰς δὲ ζωτικάς.* (De fide orthod. l. 2. c. 22. ed. Lequien p. 187.) Die *δυνάμεις ζωτικαί* werden in dem unmittelbar folgenden Satze „*ὀρεκτικαί*" genannt. Dieses Wort entspricht genau unserem „strebend" oder „zum Streben gehörig"; denn *ὀρέγεσθαι*, als Medium, heißt zunächst, „sich, oder die Hand, nach etwas ausstrecken", daher tropisch „streben", „verlangen". Der andere Ausdruck, *ζωτικός*, ist da-

4. In jeder der beiden genannten Arten von psychischen Thätigkeiten, sowohl in den erkennenden als in den strebenden, zeigt sich uns indeß noch eine neue Verschiedenheit. Unser Erkennen wie unser Streben vollzieht sich theils durch rein geistige Acte, theils durch geistig-leibliche, d. h. durch solche, in welchen unsere Seele nicht anders als vermittelst eines leiblichen Organs in Wirksamkeit tritt. Um zu hören oder zu riechen, bedürfen wir des entsprechenden Sinneswerkzeuges; die Acte des Denkens und des Wollens hingegen werden von der Seele, als einer unkörperlichen Substanz, allein gesetzt [1]). Hierauf stützt sich eine zweite, untergeordnete, Theilung der genannten Grundvermögen. Sowohl das erkennende als das strebende zerfällt nämlich in ein „sinnliches" und ein „geistiges", oder ein „niederes" und ein „höheres". Der Träger der niederen Vermögen ist der ganze Mensch in der Einheit seiner aus Geist und Leib zusammengesetzten Natur; der Träger der höheren Vermögen ist der Geist, die Seele allein [2]). Darum werden indeß die

gegen äußerst bezeichnend. „Ζωτικός" heißt dasjenige, „was zum Leben gehört", „wodurch das Leben besteht und erhalten wird"; das ist aber eben das Eigenthümliche der strebenden Kraft, daß ohne sie kein Leben denkbar ist, daß in ihren Acten sich das Leben vorzugsweise äußert, daß durch sie und in ihr die Wesen zunächst und ganz unmittelbar „leben".

[1]) Est quaedam operatio animae, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale: et talis est operatio animae rationalis. Est autem alia operatio animae infra istam, quae . . fit per organum corporale . .: et talis est operatio animae sensibilis. Thom. S. 1: p. q. 78. a. 1. c.

[2]) Illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari. . Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio. . . Manifestum est autem ex supra dictis, quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere, et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, *sunt in anima sicut in subiecto*. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur

ersteren nicht minder richtig „Vermögen der Seele" genannt. Denn obschon durch sie die ganze Natur des Menschen, zugleich nach ihrer geistigen und leiblichen Seite, wirksam ist, so bleibt ihr eigentliches Princip, ihr letzter Grund, doch immer die Seele: nur durch die Seele sind sie dem Menschen eigen, und sobald sie aufhört den Leib zu informiren, besitzt dieser nichts mehr davon, als die zerfallenden Reste der Werkzeuge, welche die Seele gebildet hatte [1]).

Wir wollen in dem Folgenden die vier in der angegebenen Weise unterschiedenen Vermögen, mit Rücksicht auf unseren Zweck, kurz charakterisiren.

II.

Das sinnliche Erkenntnißvermögen.

5. Das niedere Erkenntnißvermögen (die perceptive Sensibilität) ist, wie wir schon andeuteten, durch ein leibliches Organ thätig. Als dieses Organ muß nach den Resultaten der Physiologie das Nervensystem betrachtet werden, und zwar (wo nicht ausschließlich, doch durchaus vorwiegend) jener Theil desselben, welcher das „animale", oder das „Cerebrospinal-Nervensystem" genannt wird. Dasselbe besteht aus dem Gehirn, dem damit zusammenhangenden Rückenmark (*medulla spinalis*,) und den Cerebrospinalnerven, welche von diesen beiden Hauptmassen ausgehen und sich durch den

---

per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem. . . Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, *sunt in coniuncto sicut in subiecto*, et non in anima sola. Thom. S. 1. p. q. 77. a. 5. c.

[1]) Omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut *subiecti*, sed sicut *principii:* quia per animam coniunctum habet, quod tales operationes operari possit. Thom. l. c. ad 1.



ganzen Leib, bis in die äußersten Theile desselben, verzweigen. Gehirn und Rückenmark bilden gleichsam den centralen, die entsprechenden Nerven den peripherischen Theil dieses gesammten Systems. Das Gehirn besteht zum größten Theil aus einer weißen, weichen, käseartigen Masse, welche an ihrer auswendigen Oberfläche, in der Dicke von 1—2 Linien, von einer gleichartigen grauen Substanz umgeben ist. Eine ähnliche graue Substanz bildet das Rückenmark, welches sich vom Gehirn bis auf die Lenden, und in viele Fäden getheilt bis auf die Endwirbel des Rückgraths erstreckt; es gleicht, indem es nach oben hin anschwillt, einem vorn und hinten plattgedrückten Knotenstock mit vier abgerundeten Kanten. Die Nerven erscheinen als weiße, weiche, verästelte Stränge und Fäden. Jeder Nerv ist aber wieder ein Bündel zahlreicher feiner Fasern, welche als mikroskopische Gebilde nicht weiter zerlegbar sind, und darum Primitivfasern genannt werden. Eine jede der letzteren besteht aus einer Hülle und einem halbflüssigen Inhalt; ihre Dicke ist verschieden: der Durchmesser wechselt zwischen 0,0006‴ und 0,0085‴.

Wir haben gesagt, das Cerebrospinalnervensystem sei (vorzugsweise) das Organ des sinnlichen Erkennens. Dasselbe dient aber nicht ausschließlich der perceptiven, sondern zugleich der motorischen Kraft der Seele: in der Weise jedoch, daß jedem dieser beiden Zwecke verschiedene Nerven zugewiesen sind. Die Physiologie unterscheidet darum „sensitive" oder „Empfindungsnerven" [1]), und „motorische" oder „Bewegungsnerven". Jeder Reiz (mechanischer, chemischer, oder dynamischer Art,) der im Verlauf eines Nerven angebracht wird, veranlaßt, wenn der Nerv ein Empfindungsnerv ist, sinnliche Wahrnehmung, wenn hingegen der Nerv ein Be-

[1]) Besser, weil bestimmter und unzweideutiger, wären die Namen „perceptive" oder „Wahrnehmungsnerven".

wegungsnerv ist, Contractionen in den Muskeln zu welchen er läuft, aber niemals sinnliche Wahrnehmung. Sobald die Verbindung eines Nerven mit dem Gehirn oder dem Rückenmark aufgehoben wird, verliert er die Fähigkeit, der Seele zu dienen, sei es zu perceptiven oder zu motorischen Acten [1]). Daraus darf man freilich nicht den unphilosophischen Schluß ziehen wollen, als ob die Seele im Gehirn oder im Rückenmark ihren Sitz hätte.

6. Das erste Object, welches wir vermittelst des angegebenen Organs wahrnehmen, ist unser eigener Leib, mit seinen Zuständen und Modificationen, insofern die Theile wo die letzteren vorgehen, sensitive (perceptive) Nerven besitzen. Der angemessenste Name, um das niedere Erkenntnißvermögen in dieser seiner Function zu bezeichnen, dürfte „innerer Gefühlsinn“ sein. Vgl. unten N. 56.

7. Das zweite Object des niederen Erkenntnißvermögens bilden die uns umgebenden körperlichen Dinge. In Rücksicht auf sie verzweigt sich das innere Perceptionsorgan in fünf äußere [2]), die „fünf Sinne“, für deren jeden ein besonderer Kreis von Accidenzen der Körper bestimmt ist. Also nicht diese fünf äußeren Organe, mit der ihnen entsprechenden Kraft der Seele, haben wir als das adäquate Princip der Wahrnehmung der erwähnten Accidenzen zu betrachten. Es ist die Eine perceptive Sensibilität, welche dieselben wahrnimmt, das Eine Vermögen der sinnlichen Erkenntniß mit seinem inneren Hauptorgan, nach außen hin in fünf besonderen Verzweigungen des letzteren thätig. Nicht das Auge sieht die Farbe, die Gestalt, die Bewegung, nicht das Ohr

[1]) Die hier gegebenen physiologischen Thatsachen sind größtentheils dem „Lehrbuch der Anatomie des Menschen“ von Hyrtl (Prag 1846) entnommen.

[2]) Corporis sensus . . *per quinque quasi rivulos* distanter valentes *distribuitur.* Aug. de Genesi ad lit. l. 12. c. 16.

vernimmt den Schall, nicht die Geruchnerven empfinden den Duft der Rose; wir reden freilich so: aber in der That ist es das innere Sinnesorgan, welches, im Auge, im Ohr, in den Geruch- oder in den Tastnerven an die Oberfläche tretend, die Eindrücke von außen empfängt; und durch dieses Eine Hauptorgan werden dieselben von der Seele aufgefaßt [1]).

Daß die fünf Sinne, als in sich abgeschlossene Perceptionskräfte aufgefaßt, ohne Verbindung mit einer inneren Centralkraft, dem „sensus communis“, keineswegs genügen, um die sinnliche Wahrnehmung der Außenwelt zu erklären, bewies die ältere Philosophie daraus, weil die perceptive Sensibilität im Stande sein muß und ist, die Objecte nicht nur desselben Sinnes, sondern auch verschiedener Sinne, zu vergleichen und zu unterscheiden, z. B. das Weiße und das Süße. Das unterscheidende Princip muß nothwendig beide Objecte, die es unterscheidet, erfassen; das kann aber keiner der besonderen äußeren Sinne. Durch das Auge z. B. nehmen wir zwar verschiedene Farben wahr, aber nicht auch etwa das Süße, oder das Wohlriechende [2]). Diese Lehre der

[1]) Die ältere Philosophie nennt das innere sinnliche Perceptionsvermögen im Gegensatz zu den äußeren Sinnen, „sensus interior“, und insbesondere, insofern es die sämmtlichen Objecte der fünf äußeren Sinne wahrnimmt, „sensus communis“. „(Sensus interior) *communis* dicitur communitate obiecti, quatenus sensibilia cuncta externa percipit, in omnesque sensus exteriores influit tamquam commune eorum principium. Ita S. Thomas S. 1. p. q. 78. art. 4. ad 1., Albertus l. 2. tract. 4. cap. 12.“ Suar. de. anima l. 3. c. 30. n. 2.

[2]) Sensus communis est potentia interior cognoscens obiecta propria sensuum exteriorum, discernensque inter illa, ex qua discretione potissime sensus communis a philosophis deprehensus est. Illa siquidem operatio maxime necessaria est naturae sensitivae, nec poterat convenire eidem exteriori sensui, quum ad discernendum duo oporteat utrumque cognoscere: visus autem discernit quidem inter duos colores, et auditus inter sonos duos, at inter sonum et colorem neuter discernit, quia neuter utrumque cognoscit; necessarius ergo fuit sensus communis. Nec dici

Alten stimmt mit den Beobachtungen der Physiologie vollkommen überein, insofern die letztere nachweist, daß die Nerven der äußeren Sinne vom Gehirn oder vom Rückenmark ausgehen, und nur in Verbindung mit diesen Centralmassen, und von ihnen abhängig, ihre Bestimmung erfüllen können.

8. Mit dem Wahrnehmen der actuellen Modificationen des eigenen Leibes, und der actuell auf die äußeren Sinnesorgane wirkenden Körper, ist indeß die Thätigkeit der perceptiven Sensibilität noch keineswegs abgeschlossen. Es sind noch drei besondere Functionen übrig, welche ihr zugeschrieben werden müssen.

Zunächst ist dieselbe so eingerichtet, daß sie die Bilder der einmal durch actuelle Gegenwart wahrgenommenen Objecte bewahrt, und auch in der Abwesenheit der letzteren erneuert: und in dieser Rücksicht nennen wir sie die reproductive Phantasie. Insofern sie überdies auch, die empfangenen Bilder in Theile auflösend, und diese Theile in anderer Weise, zu Vorstellungen von nie sinnlich erfaßten Objecten, verbindend, ganz neue Bilder hervorbringt, heißt sie die productive Phantasie. Die ältere Philosophie unterschied mitunter zwischen „Phantasie" (phantasia) und „Einbildungskraft" (imaginatio, imaginativa,) und bezeichnete mit dem ersten Namen allein die reproductive Phantasie, mit dem zweiten die productive [1]).

---

potest, eandem animam per diversos sensus discernere; illa enim nonnisi per potentiam cognoscit: per *eandem* ergo potentiam oportet cognoscat, ut illa discernat. Suar. de anima l. 3. c. 30. n. 1.

[1]) Imaginatio coincidit fere cum phantasia, solumque addit vim componendi possibilia, ac fingendi impossibilia. Suar. de anima l. 3. c. 30. n. 7. Wie Suarez (a. a. O. n. 8.) und der heilige Thomas (S. 1. p. q. 78. a. 4.) bezeugen, erklärte Avicenna, und nach ihm Albert der Große, die Phantasie in diesem engeren Sinne und die Einbildungskraft für zwei verschiedene Vermögen.

Die productive Thätigkeit der Phantasie nehmen wir bei den Thieren nicht wahr[1]); obgleich durch ein leibliches Organ geübt, scheint sie doch den Einfluß der Vernunft vorauszusetzen, und dürfte darum in einem bloß sinnlichen Wesen wohl kaum möglich sein. Noch offenbarer gilt das in Rücksicht auf jene Function, welche man der „combinativen" Phantasie zueignet, vermöge deren wir, wenn wir von einem materiellen Ganzen, z. B. von einem großen Gebäude, durch die äußeren Sinne nur einen Theil wahrnehmen, im Stande sind, das Uebrige ergänzend hinzuzudenken.

9. Verschieden, sowohl von der bloßen Wahrnehmung körperlicher Dinge, als von der Reproduction der Sinnesvorstellungen und der Production ganz neuer Bilder, ist eine andere Thätigkeit des sinnlichen Erkenntnißvermögens, in Folge deren es bei den Alten „vis aestimativa", oder „cogitativa" heißt: „sinnliche Urtheilskraft" möchten wir dafür sagen, oder auch „praktische perceptive Sensibilität". Worin ihre Eigenthümlichkeit bestehe, können wir uns am leichtesten am Thiere klar machen. „Das Thier", sagt der heilige Thomas, „muß nicht nur solche Dinge suchen oder fliehen, deren sinnliche Wahrnehmung ihm angenehm oder unangenehm ist, sondern noch manches andere, das den Bedürfnissen seiner Natur entspricht, oder mit denselben in Widerspruch steht. Das Schaf z. B. flieht, wenn es den Wolf erblickt: nicht wegen eines sinnlich unangenehmen Eindruckes, welchen ihm die Farbe oder die Gestalt des Wolfes verursachte, sondern weil es in ihm seinen natürlichen Feind sieht. Der Vogel sammelt Spreu und andere Gegenstände, nicht

[1]) Ista operatio (quae componit et dividit formas imaginatas, ut patet, quum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus), non apparet in aliis animalibus ab homine. Thom. S. 1. p. q. 78. a. 4. c.



weil sie ihm sinnlich angenehm sind, sondern weil er derselben bedarf, um sein Nest zu bauen"[1]). Aehnliche Züge bietet die Naturgeschichte in großer Zahl; man denke nur an die Ameise, den Biber, die Biene. Diese Vollkommenheit des niederen Erkenntnißvermögens also, durch welche es die Dinge, ohne unmittelbar von denselben eine dem leiblichen Organismus zusagende oder widerwärtige Wirkung zu erfahren, als für gewisse Zwecke dienlich auffaßt, oder umgekehrt als diesen Zwecken gefährlich und nachtheilig, diese seine Vollkommenheit ist es, welche ihm den Namen „sinnliche Urtheilskraft" oder „praktische perceptive Sensibilität" erwirbt. Die in Rede stehenden „gewissen Zwecke" sind im allgemeinen, einerseits die Erhaltung des Einzelwesens und die Förderung seines leiblichen Lebens, anderseits die Erhaltung der Gattung durch die Fortpflanzung und die Sorge für das Erzeugte.

Mit dem von uns gebrauchten Namen „sinnliche Urtheilskraft" könnte man vielleicht unzufrieden sein, insofern nur die Intelligenz „urtheilt". „Gewisse neuere Gelehrte", schreibt Liberatore[2]), „entsetzen sich davor, den Thieren auch nur die mindeste Erkenntniß zuzugestehen, und werden sich bekreuzen, wenn sie hören, daß dieselben, außer dem Angenehmen und Unangenehmen, noch gewisse andere concrete Beziehungen der Dinge auffassen sollen. Aber ihre Furcht ist ganz und gar unbegründet." Es handelt sich hier eben nicht um jenes „Erkennen" und „Urtheilen", wie es ausschließlicher Vorzug des Geistes ist, d. h. nicht um die Perception des Allgemeinen und des Wesentlichen in den Dingen, sondern lediglich um die Wahrnehmung bestimmter Einzeldinge und ihrer concreten Accidenzen. In diesem Sinne

[1]) Thom. S. 1. p. q. 78. a. 4.

[2]) Del composto umano, n. 176.

schreibt der heilige Thomas, wo er die Nothwendigkeit des „sensus communis" (oben, 7) vertheidigt, auch den äußeren Sinnen eine „Urtheilskraft" zu [1]).

Die neuere Philosophie hat sich vielfach daran gewöhnt, jene Erscheinungen im Leben der Thiere, zu deren Erklärung die Alten eben die sinnliche Urtheilskraft postulirten, einfach dem „Instinct", einem nicht weiter zu erklärenden Antriebe der Natur, zuzuschreiben. Dieses Verfahren kann bequemer erscheinen, als das sorgfältige Unterscheiden der Alten: aber es ist um eben so viel weniger wissenschaftlich. Das Thier ist nicht ein automatisches Gebilde, welches durch irgend eine verborgene Vorkehrung mechanisch in Bewegung gesetzt wird; alle seine Strebungen sind Aeußerungen eines lebendigen Princips, sind spontane Thätigkeiten. Die strebende Kraft wird aber in keinem Sinnenwesen thätig ohne eine entsprechende Thätigkeit des wahrnehmenden Vermögens; dieses muß ihr für jeden Act das Object bieten, und dadurch denselben vermitteln. Jenes natürliche Streben, vermöge dessen das Lamm vor dem Wolfe flieht, oder dieser das erstere als seine Beute verfolgt, mag deshalb immerhin Instinct genannt werden: es setzt darum nicht minder nothwendig einen entsprechenden Act des sinnlichen Erkenntnißvermögens voraus.

Eben so wenig, als aus einem blinden Naturtriebe, kann man die Erscheinungen von denen wir reden, mit Dupont de Nemours [2]) etwa aus gemachten Erfahrungen, und den daher stammenden Erinnerungen ableiten. Welche Erfahrung kann wohl die Schwalbe treiben, wenn sie den Koth

[1]) Sensus proprius *iudicat* de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu. . . Unde oportet ad communem sensum pertinere discretionis *iudicium*. Thom. S. 1. p. q. 78. a 4 ad 2.

[2]) Quelques mémoires sur differens sujets. Paris 1813.



sammelt um ihr erstes Nest zu bauen? Die Maurerwespe Réaumurs legt ihre Eier in eine cylindrische Höhle, die sie zuvor in festem Sande ausgegraben hat, und sammelt auf dieselben grüne noch lebende Maden, welche so lange am Leben bleiben, bis die das Ei verlassende Wespenlarve sie verzehrt. Nach Dupont de Nemours nun soll sich die Mutterwespe von der Zeit her, wo sie selbst Larve gewesen, erinnern, wie viele solcher Maden sie zu ihrer Nahrung nöthig gehabt habe, und deshalb lege sie eben so viele zu ihren Eiern. Cuvier fragt dagegen, woher denn die Wespe wissen könne, daß die Maden, die sie als Larve gefressen, grün waren? Als die Maden noch am Leben waren, konnte sie (als Larve) gar nicht sehen, und als sie endlich sehen konnte, waren alle Maden längst gefressen [1]. —

Den Begriff und die Wirklichkeit der sinnlichen Urtheilskraft in den Thieren haben wir hierdurch zur Genüge festgestellt. Was den Menschen betrifft, so tritt bei ihm diese Fähigkeit allerdings weniger auffallend hervor, weil theils die Erfahrung, theils die praktische Vernunft, in vielen Fällen dasselbe leistet. Aber es wäre sicher ein Irrthum, wenn man dieselbe der menschlichen Natur absprechen wollte [2]. Die Kenntnisse und

[1]) Bridgewater-Bücher. 7. S. 370.

[2]) *Aestimativa* describitur sensus interior, potens apprehendere *sub ratione convenientis et disconvenientis*, seu, ut communiter loqnuntur, snb ratione insensata. Haec siquidem operatio commnnis etiam est omnibus animantibns, nullique sensni externo depntari valet. Cnins munns est, movere appetitum sensitivum, qni nonnisi a ratione convenientis et disconvenientis movetur: ideo ergo *aestimativa* dicitur, quia in rebns ipsis alind aestimat, qnam quod exterius apparet. *Cogitativam* multi putant esse potentiam sensitivam propriam hominis, valentem ratiocinari circa particularia, et componere, atque dividere: hoc tamen excedit limites virtutis sensitivae, ut supra dixi. Cogitativa ergo nihil aliud significat, quam ipsammet potentiam sensitivam interiorem, discernentem inter conveniens et disconveniens, pront speciali quodam

die Perceptionen die sie uns vermittelt, beziehen sich auf dieselben Zwecke, welche wir oben bezeichnet haben: auf jene Functionen, welche für die Erhaltung theils des Individuums theils der Gattung die wesentlichsten sind. Nicht der Verstand ist es, der uns zuerst lehrt, daß unser Hunger und Durst durch Speise und Trank gestillt werden: auch der Erfahrung bedürfen wir nicht, um es zu wissen; denn schon das kaum erst geborne Kind sucht die Brust seiner Mutter. Uebrigens ist es freilich schwer, zwischen den Wirkungen des Verstandes und jenen der sinnlichen Urtheilskraft, die gleichsam sein sinnliches Analogon ist, immer scharf die Gränzen zu ziehen. Je mehr die geistige Kraft sich entwickelt und je reicher die Erfahrung wird, desto mehr scheint jene zurückzutreten; eben darum äußert sie sich am sichtbarsten im Kindesalter, und bei uncultivirten Naturvölkern.

Weil man diese wesentliche Seite des niederen Erkenntnißvermögens, welche unter allen der sinnlichen Strebekraft zunächst liegt, nicht beachtet, daher kömmt es, daß manche Erscheinungen des innern Lebens entweder gar nicht verstanden, oder unrichtig aufgefaßt werden. Man kennt meistens keine anderen sinnlichen Perceptionskräfte, als die fünf Sinne und die Phantasie. Aber nicht in Wahrnehmungen der äußeren Sinne, oder in Phantasievorstellungen, haben die unwillkürlichen Regungen des niederen Strebevermögens in sehr vielen Fällen ihren unmittelbaren Grund, sondern in der natürlichen, der Leitung der Vernunft sich oft entziehenden, Thätigkeit der sinnlichen Urtheilskraft. Hiernach sind jene Regungen zu beurtheilen, und hiernach zugleich die

modo in homine existit, habetque in ipso maiorem aliquam perfectionem, quia non ex solo instinctu naturae ducitur, sed etiam ex nobiliori cognitione, et experientia, ac saepe etiam a ratione dirigitur. Suar. de anima l. 3. c. 30. n. 7.

Grundsätze zu verstehen und zu begründen, welche die Moraltheologie über die „motus concupiscentiae" und ihre Zurechenbarkeit aufstellt.

10. Insofern endlich das niedere Erkenntnißvermögen im Stande ist, früher gehabte Perceptionen, namentlich jene welche der sinnlichen Urtheilskraft angehören, auch ohne die wirkliche Gegenwart der Dinge, nicht nur zu erneuern, sondern sie auch als schon gehabte wieder zu erkennen, heißt es das niedere Gedächtniß[1]).

11. Die ältere Philosophie pflegte in dem niedern Erkenntnißvermögen, außer den fünf äußeren Sinnen, drei, vier, fünf oder sechs „innere Sinne" (*sensus interiores*) zu zählen, je nachdem man den *sensus communis*, die *phantasia, imaginativa, aestimativa, cogitativa, memoria, reminiscentia,* auf zwei, drei, oder mehrere Principe zurückführen zu müssen glaubte. Der heilige Thomas nimmt vier innere sinnliche Perceptionsvermögen an[2]). Suarez hingegen führt sehr gut den Beweis, daß durchaus kein Grund vorliege, die besonderen Functionen der inneren perceptiven Sinnlichkeit, wie wir sie vorher aufgezählt, verschiedenen Vermögen zuzuschreiben; er erklärt es darum für wahrscheinlicher, daß die innere perceptive Sensibilität nur ein einziges Vermögen sei, wie auch Aristoteles lehre[3]). Seiner Ansicht, welche

[1]) Memoria ab Aristotele dicitur potentia, quae cognoscit praeterita ut iam cognita; speciatim vero a quibusdam memoria describitur potentia apta cognoscere idem quod aestimativa, in absentia tamen obiectorum: cognoscit enim brutum rem sub ratione convenientis vel disconvenientis, licet illam non habeat praesentem. Suar. de an. l. 3. c. 30. n. 7.

[2]) Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam. Thom. S. 1. p. q. 78. a. 4. c.

[3]) Sensus interior una est adaequata potentia, realiter et formaliter, solumque inadaequatis rationibus distincta, quatenus scilicet ad

wir für die richtigere halten, sind wir in dem Vorstehenden gefolgt, ohne darum die Frage, die für unseren Zweck von keiner Bedeutung ist, entscheiden zu wollen.

Ueberdies möchten wir aber noch einen Schritt weiter thun, als Suarez, wenigstens ausdrücklich, gethan hat. Wir sehen nämlich eben so wenig einen Grund, die fünf äußeren Sinne für besondere Vermögen zu erklären, und ihnen den inneren Sinn als das zweite, oder vielmehr als das sechste, sinnliche Perceptionsvermögen gegenüberzustellen. Die fünf äußeren Sinne sind, wie wir schon sagten, nichts als Verzweigungen des Einen inneren Sinnes, besondere Conformationen, partielle Modificationen desselben, durch welche er die äußere Welt, nach den verschiedenen Accidenzen der Körper, wahrnehmen soll. Die perceptive Sinnlichkeit dürfte sich darum mit vollem Recht als ein einziges Vermögen auffassen lassen, als die Fähigkeit der Seele, vermittelst Eines leiblichen Organs das Körperliche wahrzunehmen. Die Bezeichnungen „innerer Gefühlsinn", „Gesicht", „Gehör", „Getast", „Phantasie", „sinnliche Urtheilskraft", welche wir dieser Einen Fähigkeit je nach ihren besonderen Functionen beilegen, sind nur verschiedene Namen für dasselbe Vermögen, welche den Begriff desselben inadäquat ausdrücken [1]).

---

diversos actus comparatur, et conceptibus inadaequatis concipitur. Suar. de anima l. 3. c. 30. n. 18.

[1]) Illa potentia est formaliter una praedicto modo, quae unum habet obiectum formale adaequatum, circa quod exercet certum genus actuum; partialia namque obiecta, particularesque rationes actuum diversorum, diversas rationes formales potentiarum non arguunt. . . Explicatur amplius et confirmatur: nam in parte intellectiva plura sunt nomina significantia intellectum, ut ratio, memoria, intellectus practicus, speculativus; et tamen una tantum est potentia formaliter, et simile est de voluntate. . . Concludendum ergo, unum esse sensum omnes hos actus exercentem, qui a nobis diversis nominibus nuncupatur, inadaequatisque definitionibus circumscribitur. Suar. de an. l. c. Suarez

III.

Das höhere Erkenntnißvermögen.

12. Die perceptive Sinnlichkeit, weil durch ein leibliches Organ thätig, ist ausschließlich auf die Wahrnehmung des Körperlichen beschränkt. Anders verhält es sich mit dem höheren Erkenntnißvermögen, der Vernunft oder der Intelligenz. Die Thätigkeiten desselben sind rein geistiger Natur: darum haben sie alles Seiende zum Gegenstande; denn jede Erkenntnißkraft, welche nicht an ein körperliches Organ gebunden ist, kann alles erfassen was ist.

Damit ist aber nicht gesagt, daß alles Seiende unmittelbar und durch sich selbst von unserer Vernunft erkannt werden könne. Das Erkennen vollzieht sich immer dadurch, daß in dem erkennenden Princip ein Bild des Erkannten erzeugt wird: dieses Bild ist aber nichts anderes, als eine Erscheinung, eine Existenzweise, des erkennenden Princips selbst. Daraus folgt, daß das Erkannte immer dem Erkennenden proportionirt, gleichförmig, sein muß: denn dieses kann unmöglich in sich selbst nachbildend einen Gegenstand darstellen, welcher einer ganz anderen Ordnung des Seins angehört. Nun gehört aber unsere Vernunft, so lange die Seele mit dem Leibe vereinigt ist, einer wesentlich anderen Ordnung an, als die reinen Geister: denn sie ist das Vermögen einer geistigen Substanz, welche ihrer Natur nach Wesensform des Leibes ist. Das rein Geistige ist ihr folglich nicht proportionirt; es ist ihr unmöglich, dasselbe nachbildend in sich selbst wiederzugeben, es unmittelbar und in ihm selbst zu erkennen. Unsere Seele ist ein Unkörper-

redet hier zwar nur von dem „sensus interior"; wir glauben aber, dasselbe Argument in Rücksicht auf die ganze perceptive Sinnlichkeit geltend machen zu können.

liches im Körperlichen: gleichförmig erscheint ihr mithin allein das Immaterielle im Materiellen, die Form, das Wesen, im Stoff, das Allgemeine im Besonderen, das Bleibende im Wechselnden, das Intelligible im Sinnlichen, mit einem Worte das im Körperlichen, was die Sinnlichkeit darin nicht erfaßt. Dieses bildet darum ihr „eigenthümliches" Object, d. h. dasjenige, welches sie ohne Vermittelung, in ihm selbst, durch eigentliche Vorstellungen, zu erkennen vermag [1]); das Gebiet unserer unmittelbaren Erkenntniß ist allein die sichtbare Welt. Die von der Materie freien Substanzen hingegen, das rein Geistige, erkennen wir nur mittelbar, in uneigentlichen Vorstellungen, mit Hülfe solcher Dinge aus dem Gebiete unserer eigentlichen und unmittelbaren Erkenntniß, welche mit dem rein Geistigen entweder in Causalbeziehung, oder im Verhältniß der Analogie oder des Gegensatzes stehen [2]).

---

[1]) Intellectus humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens: et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. Thom. S. 1. p. q. 84. a. 7. c.

[2]) Intellectus humanns non est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae quae est forma corporis. . . Et ideo proprium eius est, cognoscere formam in materia qnidem corporali individualiter existentem, non tamen, prout est in tali materia. Cognoscere vero id, quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere, quod intellectns noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata iu immaterialinm aliqualem cognitionem devenimus. Thom. S. 1. p. q. 85. a. 1. c.

Dices: intellectus spiritualis est; ergo res materialis non potest ei fieri proportionata. — Est qnidem spiritualis: quia tamen potentia est formae corporis, inde quodammodo demittitur, ut corporalibus proportionetur; at vero ratione suae immaterialitatis vendicat, ut illa intelligat immateriali modo. Suar. de anima l. 4. c. 1. n. 6.

Hieraus ergibt sich eine praktische Regel, welche von wesentlicher Bedeutung ist, wo immer es sich darum handelt, Uebersinnliches zu erkennen, oder der geistigen Anschauung anderer vorzuführen. Der einzige Weg zu diesem Ziele ist der, daß Erscheinungen aus dem Gebiete der unmittelbaren Erkenntniß gefunden und vorgeführt werden, in welchen sich das in Rede stehende Uebersinnliche, vermöge der erwähnten Beziehungen der Causalität, der Analogie, oder des Gegensatzes, dem menschlichen Geiste in möglichst hellem Lichte darstellt.

13. Mit dieser Thatsache hängt eine andere sehr nahe zusammen. Obgleich unser höheres Erkennen, als Thätigkeit der Vernunft, sich keineswegs durch ein leibliches Organ vollzieht, so ist doch unsere Seele dabei vom Leibe nicht unabhängig. Das höhere Erkenntnißvermögen bedarf vielmehr zu jeder Thätigkeit einer gleichzeitigen entsprechenden Thätigkeit des niederen: wir sind nicht im Stande, eine geistige Anschauung, eine Vernunfterkenntniß, zu haben, ohne Hülfe einer gleichzeitigen entsprechenden Sinnesvorstellung, welche durch die perceptive Sensibilität gebildet wird [1]).

[1]) Communis sententia docet, quod Aristotelis phrasi dici solet, intellectum nihil nisi conversione, non quidem sui, sed animae seu phantasiae ad phantasmata intelligere. Ita S. Thomas 1. p. q. 84. a. 7., Caietan. ibid., Ferrar. 1. contr. Gent. c. 65. et lib. 2. c. 73., Scot. in IV. dist. 45. quaest. 2., Aegidius 3. de anima textu 38. Sit ergo conclusio: *Anima dum corpori unitur intrinsecam habet dependentiam a phantasia, quatenus videlicet per intellectum minime operatur, nisi actu etiam per phantasma aliquod operetur*; quod Aristoteles 3. de anima text. 39. expressit dicens: „Qui contemplatur, necesse est una cum phantasmate contempletur.“ Suar. de. anima l. 4. c. 7. n. 3.

Cognitio quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Thom. S. 1. p. q. 12. a. 13. c. — *„Phantasma“* bedeutet hier nicht ausschließ-

In der Angabe der inneren ontologischen Gründe dieses psychischen Gesetzes stimmen die Lehrer nicht ganz überein: man vergleiche das in der Note citirte Kapitel aus Suarez, und den von ihm angezogenen Artikel des heiligen Thomas. Uns genügt es, mit beiden an bekannte anthropologische Erscheinungen zu erinnern, welche nur in dem in Rede stehenden Gesetze ihre Erklärung finden, und eben darum mit Recht a posteriori auf dasselbe schließen lassen. Die tägliche Erfahrung lehrt uns, daß die Entwickelung der Vernunft mit jener des leiblichen Organismus parallel geht, gewissermaßen gleichen Schritt hält. Das neugeborne Kind, in welchem die Organe des Leibes insgesammt noch sehr unvollendet sind, ist gar keiner intellectuellen Thätigkeit fähig; in dem gleichen Verhältniß wie der Leib sich vervollkommnet, wird der Mensch mehr und mehr fähig, allgemeine Begriffe zu bilden, zu urtheilen und zu denken; wenn endlich im höheren Alter in den leiblichen Organen die Lebenskraft zu erlöschen anfängt, erscheinen auch die geistigen Fähigkeiten immer schwächer und mangelhafter, und oft wird der Greis wieder zum Kinde. Anhaltendes, lange fortgesetztes Denken ermüdet uns; Eingenommenheit des Kopfes erschwert die geistige Thätigkeit, macht sie mitunter ganz unmöglich; in demselben Maaße, als die perceptive Sensibilität durch den Schlaf, oder durch Ohnmacht, gebunden ist, ruht gleichfalls die Thätigkeit der Vernunft; die gleiche Wirkung erfolgt, wenn durch Anwendung narkotischer Mittel (z. B. des Schwefeläthers) die Nerven zeitweilig gelähmt werden. Von besonderer Bedeutung sind aber in dieser Rücksicht die mannigfaltigen Erscheinungen

lich eine Vorstellung der productiven oder der reproductiven Phantasie, sondern allgemein ein Sinnesbild, eine sinnliche Vorstellung. Ebenso ist das Wort *„phantasia“* nicht in seiner engeren Bedeutung zu nehmen, sondern als Ausdruck für das gesammte Vermögen des sinnlichen Erkennens.

auf dem Gebiete der Geistesverwirrung und des Wahnsinns. Schon von allem anderen abgesehen, lassen sich dieselben nur aus der innigen Verbindung der Seele mit dem Leibe, und ihrer Abhängigkeit von dem letzteren, erklären: denn die einfache geistige Substanz an sich ist keiner Alteration fähig, wodurch das Licht ihrer Anschauung getrübt würde. Ueberdies lehrt uns aber die Erfahrung, daß die genannten Zustände eben in Folge gewisser Störungen im leiblichen Organismus zu entstehen pflegen. Verschiedene Krankheiten haben das Irrereden (Phantasiren) in ihrem Gefolge, weil durch den von der natürlichen Ordnung abweichenden Umlauf des Blutes, oder durch eine ungünstige Alteration seiner Substanz, oder auch unmittelbar durch den abnormalen Zustand des Nervensystems, die Thätigkeit der perceptiven Sensibilität irregulär wird; ein heftiger Schlag, namentlich auf den Kopf, ein Fall, eine starke Gemüthsbewegung, kann Geistesverwirrung veranlassen, wenn die dadurch entstandene innere körperliche Verletzung derartig ist, daß sie die den natürlichen Gesetzen entsprechende Thätigkeit des niedern Erkenntnißvermögens hindert. Aus allem diesem geht offenbar hervor, daß der Geist in den ihm eigenen Functionen in hohem Maaße von dem leiblichen Organismus abhängt, daß namentlich das Wirken der Vernunft von dem entsprechenden Mitwirken der perceptiven Sinnlichkeit wesentlich bedingt ist [1]). — Das Gleiche beweist dem heiligen Thomas noch eine andere Beobachtung. Wenn wir nämlich irgend ein

[1]) Quum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio. Unde manifestum est, quod ad hoc, quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis, et ceterarum virtutum.

Object klar auffassen wollen, oder anderen den Begriff und die Erkenntniß eines Dinges zu vermitteln bemüht sind, so sehen wir uns immer nach materiellen Einzeldingen und sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen um, um dem niederen Erkenntnißvermögen die entsprechenden Objecte zu bieten, und dadurch die beabsichtigte intellectuelle Erkenntniß zu ermöglichen und zu erleichtern [1]). Die Natur selbst ist es, welche uns dieses Verfahren lehrt.

Wie aus dem zuerst (12) angeführten psychischen Gesetze, so geht auch aus diesem zweiten eine praktische Folgerung hervor, von besonderer Wichtigkeit, so oft es darauf ankömmt, der menschlichen Vernunft die Dinge, sei es als Objecte des bloßen Erkennens, des ethischen Strebens oder des kalleologischen Genusses, in angemessener Weise darzustellen, und ihr die möglichst leichte und vollkommene Auffassung derselben zu vermitteln. Es ist diese: Das Erkennen der Vernunft wird, unter übrigens gleichen Umständen, immer um so vollkommener, ihre Anschauung um so klarer und lichtvoller sein, je angemessener und je mehr entsprechend die Thätigkeit ist, zu welcher gleichzeitig das niedere Erkenntnißvermögen in den Stand gesetzt und veranlaßt wird. Ihre vorzüglichste Anwendung findet diese, wie die am Schlusse der vorhergehenden Nummer angeführte Regel, in der Beredsamkeit und auf dem gesammten Gebiete der schönen Kunst.

Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scientiam praeaccepit. Thom. S. 1. p. q. 84. a. 7. c.

[1]) Hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Thom. S. 1. p. q. 84. a. 7.

14. Der Zweck den wir im Auge haben, verlangt nicht, daß wir die besonderen Functionen der Intelligenz eingehend berücksichtigen und zu bestimmen suchen. Nur das mag bemerkt werden, daß wir es für unbegründet halten, wenn man den Verstand (*ratio*) und die Vernunft (*intellectus*) als zwei verschiedene Vermögen betrachtet; sowie nicht minder, wenn man als drittes und viertes von beiden das Gewissen und den Geschmack unterscheidet. Wir bilden allgemeine Begriffe, indem wir, durch Abstraction[1]), in den Dingen das Allgemeine, Unveränderliche, Nothwendige auffassen; wir urtheilen; wir bilden allgemeine Principien, sowohl für die theoretische als für die ethische und die kalleologische Ordnung, sowohl unmittelbar durch bloße Auflösung des Subjectsbegriffs, als mittelbar durch Schließen. Alle diese Functionen, deren Eigenthümlichkeit die besonderen N a m e n Vernunft, Verstand, Geschmack, Gewissen, allerdings begründet, sind in der That Wirkungen eines und desselben Vermögens, der höheren Erkenntnißkraft, der Intelligenz, oder der Vernunft im weiteren Sinne dieses Wortes[2]). Was das höhere Gedächtniß betrifft, die *memoria intellectiva*, so muß dieses aufgefaßt werden als jene Vollkommenheit der Erkenntnißkraft, vermöge deren sie gehabte Vorstellungen habituell festhält, und seiner Zeit wieder erneuert[3]). Es ist von dem niederen Gedächtniß (10) in derselben Weise ab-

[1]) Es ist vielleicht nicht überflüssig, im Vorbeigehen daran zu erinnern, daß wir die Abstraction im Sinne der alten Philosophie nehmen, nicht in jenem ganz unrichtigen, welcher seit Locke ziemlich allgemein geworden ist. Man vgl. Kleutgen, Die Phil. der Vorzeit 1. N. 67 ff., sowie die Worte des heiligen Thomas in unserer letzten Note zu N. 12. (S. 34.)

[2]) Vgl. Thom. S. 1. p. q. 79. a. 8. Kleutgen, Die Phil. d. Vorzeit 1. N. 145.

[3]) Suar. de anima l. 4. c. 10. n. 3. „Potentia specierum servatrix ipse est intellectus.“

hängig, wie die Intelligenz überhaupt von der perceptiven Sinnlichkeit.

15. Eben diese höhere Erkenntnißkraft, die Vernunft, ist es auch, vermöge deren wir um uns selbst und unsere Thätigkeit wissen, Selbstbewußtsein haben [1]). Dasselbe tritt ein, sobald die Vernunft thätig zu sein anfängt. In dem unmündigen Kinde wirkt die Seele nur als belebende (vegetative), bewegende, und sinnlich wahrnehmende und strebende Kraft, während das höhere Vermögen, die Vernunft, noch zu keiner Thätigkeit erwacht ist. Nachdem aber das Organ des niedern Erkenntnißvermögens sich mehr und mehr ausgebildet, und in Folge dessen die sinnlichen Vorstellungen den nöthigen Grad von Vollendung erreicht haben, beginnt naturgemäß die Vernunft ihre Thätigkeit, indem sie durch die ihr innewohnende Kraft die intellectuellen Vorstellungen der sinnlich wahrgenommenen Dinge erzeugt, und die letzteren in der ihr eigenen immateriellen Weise erfaßt. Einmal zur Thätigkeit gelangt, muß sie sehr bald sich ihrer selbst bewußt werden: denn ihrer eigenthümlichen Natur nach, als selbständiges immaterielles Princip, nimmt sie nicht bloß, wie das sensitive Wesen, ihre Erscheinungen wahr, sondern sie ergreift in diesen auch den Grund und den Träger derselben, d. h. sich selbst. Das Selbstbewußtsein besteht eben darin, daß das erkennende Princip nicht bloß sein Erkennen, sondern durch dieses auch sein eigenes Sein erkennt.

Auch das bloß sensitive Wesen, das Thier, wird die Erscheinungen inne, deren Träger es ist; es nimmt nicht bloß die Objecte seines Wahrnehmens, sondern in derselben Weise auch seine wahrnehmenden wie seine strebenden Thätigkeiten selbst wahr: aber es vermag mit seiner Erkenntniß nicht

[1]) Zu dem Folgenden vgl. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, I. N. 105 ff.

zu dem Träger, dem Princip dieser Erscheinungen vorzubringen, es gelangt nie zum Selbstbewußtsein. Die Wahrnehmung der von ihm ausgehenden Thätigkeit vollzieht sich bei ihm nicht durch einen zweiten, von der Wahrnehmung des Objects verschiedenen Perceptionsact, sondern es erfährt (fühlt) seine Wahrnehmungsthätigkeit nur durch diese selbst [1]. Denn wenn es die letztere zum Object einer neuen, besonderen Thätigkeit machen, sie selbst betrachten könnte, dann würde es in ihr auch ihr Princip, sich selbst, erfassen, und so der Gewißheit und des Wissens fähig sein. Ganz das Gleiche gilt in Rücksicht auf den Menschen in der Kindheit, so lange in ihm nur die an sinnliche Organe gebundenen Vermögen thätig sind; und auch später tritt für ihn derselbe Zustand in dem Maaße wieder ein, als die Thätigkeit der Vernunft gehindert oder unterbrochen wird, indem die perceptive Sinnlichkeit ihr mehr oder weniger jene Mitwirkung versagt, deren sie zu ihren Functionen nothwendig bedarf. Im Schlaf, in der Ohnmacht, im Delirium, in der Trunkenheit oder dem Zustande der Betäubung durch narkotische Stoffe, ist darum das Selbstbewußtsein, ganz oder zum Theil, aufgehoben (vgl. N. 13).

Anders dagegen verhält es sich, sobald und solange die Seele im Stande ist, als geistiges Princip zu wirken, und jene Thätigkeit zu entfalten, welche sie in ihrem eigenen Wesen abschließt. Der heilige Thomas lehrt darüber also.

---

[1]) Notandum est, quod actus cognoscendi dupliciter potest cognosci: uno modo proprie, tamquam obiectum alterius actus, cognoscendo videlicet ipsam cognitionem; alio modo minus proprie dici potest cognosci actus quasi in actu exercito, *non per alium actum*, *sed per ipsummet.* Nam quia visio, exempli gratia, est vitalis actio cognoscitiva, ideo per ipsam formaliter in actu exercito videmus nos videre, non quia reflexionem formalem facimus, sed virtualem: quasi, dum actu videmus, *experiendo nos videre.* Suar. de anima l. 3. c. 11. n. 1.

„Jenen Wesen, welche unter allen die vollkommensten sind, den geistigen Substanzen nämlich, ist der Vorzug eigen, daß sie“ bei ihrer perceptiven Thätigkeit „vollkommen zu sich selbst zurückkehren“, d. h. sich selbst als das Princip ihrer Thätigkeit, und ihre eigene Natur, erkennen. „Indem sie nämlich ein von ihnen selbst verschiedenes Object erkennen, gehen sie gewissermaßen aus sich heraus; insofern sie überdies ihren Erkenntnißact selbst erkennen, fangen sie bereits an, zu sich zurückzukehren: denn der Erkenntnißact liegt gleichsam in der Mitte zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten; diese Rückkehr aber wird vollendet, insofern sie ihr eigenes Wesen erfassen,“ von welchem der Erkenntnißact ausgeht. „Das sensitive Wesen dagegen, welches dem geistigen am nächsten steht, macht zwar den Anfang einer Rückkehr in sich selbst: denn es nimmt nicht bloß den äußeren Gegenstand wahr, sondern auch den Act durch welchen es den Gegenstand erfaßt; aber es vollendet die Rückkehr nicht,“ sondern es bleibt gleichsam in der Mitte stehen, „weil es nicht bis zur Erkenntniß seiner selbst, des Wahrnehmenden, gelangt. . . Die nicht sensitiven Substanzen endlich kehren gar nicht zu sich selbst zurück,“ sondern wirken ausschließlich nach außen: „denn sie nehmen“ nicht nur sich selbst nicht wahr, sondern „auch ihre Thätigkeit nicht, wie z. B. das Feuer die Wärme, welche es wirkt, selbst nicht fühlt“ [1]).

[1]) Illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa. In hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum: sed reditus iste completur, secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in libro de causis (propos. 15.), quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cogno-

Es ist der Mühe werth, sowohl in Rücksicht auf die Sache selbst als auf den Zweck unserer Abhandlung, daß wir die Eigenthümlichkeit des vernünftigen Geistes, welche ihn zur Erkenntniß seiner selbst befähigt, noch etwas näher ins Auge fassen, um dadurch die Natur des Selbstbewußtseins vollkommener zu verstehen. „Jene Ausdrucksweise," erklärt der heilige Thomas an einer andern Stelle, „wonach die Substanz, welche um sich selbst weiß, zu ihrem eigenen Wesen zurückkehrt, ist metaphorisch zu nehmen. Denn es findet im geistigen Erkennen keine Bewegung statt, mithin auch kein Ausgang und keine Rückkehr. Von einem Fortschreiten, von einer Bewegung, ist in Rücksicht auf unser Erkennen nur insofern die Rede, als wir von einem Erkennbaren zu einem andern gelangen, und jener Vorgang in unserer Seele, vermöge dessen sie sich selbst erkennt, in der That wie eine Art von Bewegung, von Ausgang und Rückkehr erscheint. Denn zuerst geht die perceptive Thätigkeit von ihr aus, und ergreift als ihr Ziel den äußeren Gegenstand; hiernach wendet sie sich zurück auf sich selbst, und endlich auf das Vermögen und die Wesenheit, von welcher sie ausgeht. . . Uebrigens ist mit diesem ‚Zurückkehren der Seele zu ihrem eigenen Wesen' nichts anderes ausgedrückt, als jene Vollkommenheit der geistigen Substanz, vermöge deren sie ein eigenes, für sich und in sich bestehendes Sein hat. Diejenigen Lebensformen nämlich, welche kein solches Sein haben, sind über ein Anderes ausgegossen,

---

scit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire: non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cuius hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile, ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et se ipsum. Sed potentiae naturales insensibiles nullo modo redeunt supra se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere. Thom. de verit. q. 1. a. 9.

und nicht in sich gesammelt“; sie gestalten und bestimmen den Stoff, dessen Form sie bilden, und damit ist ihre ganze ontologische und dynamische Bedeutung erschöpft. „Die selbständigen Lebensformen hingegen“, deren ganzes Sein nicht darin aufgeht, daß sie den Stoff beseelen, „verbreiten sich zwar auch, vervollkommnend und nach außen wirkend, über ein Anderes, ihnen Aeußerliches, aber in der Weise, daß sie zugleich in ihrem eigenen unabhängigen Sein in sich selbst verbleiben“ [1]).

Noch eine dritte Stelle wollen wir nicht übergehen, in welcher Thomas das Selbstbewußtsein, als ausschließlichen Vorzug des vernünftigen Geistes, aus der Natur des geistigen Erkennens selbst begründet. Das sensitive Princip, lehrt er, vollzieht seine Thätigkeit nicht in sich selbst, sondern es wirkt nur in einem leiblichen Organ: darum kann es sich selbst, als das Princip seines Wirkens, nicht erfassen. Denn seine Acte gehen zwar von ihm aus, aber sie werden nicht in ihm selbst gesetzt, sondern in einem von ihm Verschiedenen, in dem Organ; es nimmt deshalb zwar sein Wirken wahr,

[1]) Locutio haec, qua dicitur, quod sciens se ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica: non enim in intelligendo est motus, . . unde nec proprie loquendo est ibi recessus aut reditus. Sed pro tanto dicitur esse processus, vel motus, inquantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud, et in nobis fit per quendam discursum, secundum quem est exitus, et reditus in animam nostram, dum cognoscit se ipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum, et deinde reflectitur super actum, et deinde super potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, et potentiae per actus. . . Sed tamen sciendum, quod reditio ad essentiam suam in libro de causis nihil aliud dicitur, nisi *subsistentia rei in se ipsa*. Formae enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusae, et nullatenus ad se ipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in se ipsis per se manent. Thom. de verit. q. 2. a. 2. ad 2.

eben indem es wirkt; aber das letztere kann, weil es außer ihm sich vollzieht, nicht ein neues, besonderes Object seiner Perception werden. Die geistige Substanz hingegen bildet die Formen, durch welche sie erkennt, nicht in einem Anderen, denn sie wirkt nicht in einem leiblichen Organ: sondern sie erzeugt jene Formen in ihrem eigenen Wesen, sie verbindet sie, im Acte des Erkennens, mit sich selbst zu geistiger Lebenseinheit. Ihre Thätigkeit, in ihr selbst sich abschließend, ist ihr also unmittelbar gegenwärtig: dieselbe muß deshalb nothwendig gleichfalls das Object ihrer Perception werden, sie muß dieselbe erkennen, und durch sie und in ihr sich selbst[1]). — Eben darum erwacht das Selbstbewußtsein, wie wir (S. 40) schon sagten, genau dann, wenn der Mensch anfängt als vernünftiges Wesen, durch seine geistige Erkenntnißkraft, thätig zu sein; eben darum erlischt es wieder, so oft die Thätigkeit der Vernunft unterbrochen wird, indem das niedere Erkenntnißvermögen, aus welchem Grunde immer, aufhört, ihr in der entsprechenden Weise zu dienen.

IV.

Das Strebevermögen im allgemeinen.

16. Gott ist, er ist der absolut Vollkommene, er ist unendlich selig. Was er geschaffen hat, das hat er darum

---

[1]) Quia intellectus non mittit ad aliquid aliud conceptiones suas, sicut facit sensus, hinc est quod potest super suos actus reflecti quum vult, quod non potest sensus. Non enim utitur medio corpore, cuius non est percipere quod in eo fit: sed quum sit unum agens, cum quo et species ipsa efficitur unum spiritualiter in participando vitam eius, percipit actum suum quum vult complete. . . Sensus autem indiget organo ad hoc ut agat: organum autem non redit supra se, unde non est reflexio in sensu. Thom. opusc. theol. 11. al. 14. *de natura verbi intellectus.*

gleichfalls gemacht damit es sei[1]), damit es in seiner Art vollkommen sei, und, insofern von Wesen die Rede ist welche die Erscheinungen ihres eigenen Lebens wahrnehmen, damit es glücklich sei. Er liebt es, zur Verwirklichung seiner Absichten nicht alles unmittelbar selbst zu wirken, sondern sich der Mittelursachen (*causae secundae*) zu bedienen. Deshalb verlieh er den empfindungslosen Wesen, in den sogenannten Naturgesetzen[2]), jene ihnen inwohnenden Kräfte, mittelst deren sie im Stande sind sich zu gestalten, zu bestehen und zu dauern, sich auszubilden und zu ergänzen. Noch einer anderen Rücksicht seiner Weisheit mußte entsprochen werden bei den mit Lebenskraft begabten, und noch einer dritten bei den überdies zur Glückseligkeit bestimmten Wesen. Die ersteren sollten nicht isolirt und ohne Beziehung zu einander werden und bestehen und sich vollenden, sondern sie sollten als Individuen bestimmter Gattungen, als Glieder großer Familien, ihre Bestimmung erreichen. Insofern sie überdies ins Dasein gerufen waren, um glücklich zu werden, verlangte diese ihre Bestimmung, daß ihnen auch eine in vitaler Thätigkeit sich äußernde Richtung auf das ihrer Natur entsprechende Ziel anerschaffen würde, daß sie strebende Wesen wären. Denn Glückseligkeit ist ohne Streben nicht denkbar: sie besteht ihrem Begriffe nach in nichts anderem, als eben in der vollen Befriedigung alles Strebens. Aus diesen Rücksichten also pflanzte Gott seinen für die Glückseligkeit bestimmten Geschöpfen, pflanzte er speciell dem Menschen jene Richtung ein, jene Tendenz, jene innere Nöthigung, vermöge deren er seine Natur und die allseitige Vollendung derselben, sowohl in sich selbst als in der Gattung, so zu sagen unausgesetzt und habituell affirmirt, dieselbe soviel an ihm ist beständig

[1]) Creavit enim ut *essent* omnia. Sap. 1, 14.

[2]) z. B. der Cohäsion, Assimilation, Affinität, Gravitation, u. a.

gewissermaßen **setzt**, sich zu derselben, wie gezogen durch ein unwiderstehliches Gewicht, immer und unter allen Umständen neigt und hindrängt.

Die Kraft der Seele, welche wir als das nächste Princip dieser Aeußerung unseres psychischen Lebens auffassen, ist diejenige welche die **strebende** genannt wird. „Von Natur", lehrt der heilige Johannes von Damascus, „ist der Seele eine Kraft eingepflanzt, welche dem zustrebt was unserer Natur gemäß ist, und alle der letzteren eigenthümlichen Güter umfaßt und zusammenhält; diese Kraft heißt ‚das Wollensvermögen'. Denn unser Wesen will sein und leben, es will geistig sowohl als sinnlich thätig sein, weil es der ihm seiner Natur nach entsprechenden ganzen Vollendung zustrebt" [1]).

Der Metaphern, wodurch wir vorher die Eigenthümlichkeit der strebenden Kraft auszudrücken suchten, haben wir uns nicht bedient, als ob wir sie dadurch definiren wollten. Was das Streben sei, das wissen wir unmittelbar durch die Erfahrung unsers inneren Lebens, und ohne diese ist keine Erklärung im Stande, uns diesen Begriff zu vermitteln. Es wurde bereits oben (3) angedeutet, durch welche Merk-

---

[1]) *Χρὴ γινώσκειν, ὅτι τῇ ψυχῇ ἐνέσπαρται φυσικῶς δύναμις ὀρεκτικὴ τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος, καὶ πάντων τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσει προσόντων συνεκτικὴ, ἥτις λέγεται θέλησις. Ἡ μὲν γὰρ οὐσία τοῦ τε εἶναι, καὶ ζῆν, καὶ κινεῖσθαι κατὰ νοῦν τε καὶ αἴσθησιν ὀρέγεται, τῆς οἰκείας ἐφιεμένη φυσικῆς καὶ πληροῦς ὀντότητος.* Jo. Damasc. de fid. orthod. l. 2, c. 22.

Cuilibet enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum. Intellectnalibus quidem per volnntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem; aliter tamen quae habent, et quae non habent: nam ea quae non habent (*suppl.* suum esse perfectum), per appetitivam virtntem sui generis tendunt ad acquirendum quod eis deest, quae autem habent, quietantur in ipso. Thom. contr. Gent. l. 1. c. 72. n. 3.

male, unserer innern Erfahrung zufolge, die Thätigkeiten des in Rede stehenden Vermögens sich von den Erkenntnißacten unterscheiden. In den letzteren nimmt die Seele das Bild des Gegenstandes in sich auf, in der Strebung hingegen richtet sie sich dem Gegenstande zu, bewegt sich gewissermaßen gegen ihn hin, sucht, nicht sein Bild, sondern ihn selbst in seinem eigenen Sein und Wesen, zu ergreifen, mit sich zu verbinden und zu umfassen. In dieser empirischen Thatsache des psychischen Lebens liegt nach dem heiligen Thomas der Grund, weshalb, im Gegensatz zu den perceptiven Acten, die Aeußerungen des Strebevermögens mit einem generischen Ausdruck „Regungen" oder „Bewegungen" (*motus*) genannt werden. „Dem Acte der wahrnehmenden Kraft entspricht der Name ‚Bewegung' nicht in jenem eigentlichen Sinne, wie der Thätigkeit des Strebevermögens. Denn der erstere vollzieht sich dadurch, daß das erkannte Object (durch das Erkenntnißbild) in dem Erkennenden ist; die Thätigkeit der strebenden Kraft hingegen besteht darin, daß das Strebende sich zu dem Gegenstande des Strebens hinwendet, sich ihm zuneigt. Somit erscheint die Thätigkeit des Erkenntnißvermögens als Ruhe, jene des strebenden hingegen mehr als Bewegung" [1]).

17. Das unmittelbare, eigenthümliche, nothwendige Object des Strebens ist dem Gesagten zufolge in dem Einzelnen die menschliche Natur und ihre allseitige Vollendung, zunächst in ihm selbst als Individuum, dann auch in der

[1]) Actus apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus. Nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti, operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui. Thom. S. 1. p. q. 81. a. 1. c.

Gattung welcher er angehört. Aber dasselbe Streben muß sich naturgemäß auch auf alle jene Dinge ausdehnen, welche eine Beschaffenheit zeigen, vermöge deren sie seiner natürlichen Richtung entsprechen, es unterstützen, und die Verwirklichung seines Zieles begünstigen. Insofern nun unter dieser Rücksicht ein Ding das Object der strebenden Kraft wird oder werden kann, nennen wir es gut[1]). Die Güte der Dinge ist mithin jene ihre Beschaffenheit, vermöge deren sie sich eignen, der Gegenstand des Strebens zu werden. Fassen wir aber die Dinge, gegenüber dem eben bezeichneten ersten und wesentlichen Gegenstande unseres Strebens, näher ins Auge, so ergibt sich unmittelbar, daß sie jene Beschaffenheit in dreifach verschiedener Weise besitzen, mithin nach drei besonderen Rücksichten gut sein können. Wir wollen eine jede derselben in Kürze characterisiren.

[1]) Ratio boni in hoc consistit, *quod aliquid sit appetibile:* unde Philosophus in I. Ethic. dicit, quod bonum est quod omnia appetunt. Thom. S. 1. p. q. 5. a. 1. c.

Bonum rationem *finis* importat. Ib. a. 4. c.

Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καί προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ. Διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθὸν, οὗ πάντα ἐφίεται. Arist. Ethic. Nicom. l. 1. init. Vgl. Rhet. 1. c. 6. n. 2.

Das Wort *ἐφιέναι* bedeutet in seinem ersten (eigentlichen, materiellen,) Sinne so viel als „sich einen Gegenstand zum Ziele setzen". „nach etwas werfen": „*petere*, eo sensu quo dicitur de iaciente; ut Plutarch. in Pompeio: *ἐφιέμενοι τῶν προσώπων*, ‚adversas facies petentes pilis suis'. A Thucydide puto etiam poni pro *consequi*, quod est veluti finis eorum qui appetunt" (Henr. Steph. Thesaur. ling. gr.). Hieraus ergibt sich, daß das Wort „begehren", womit man das *ἐφιέναι* des Aristoteles, nachdem es die ältere Philosophie durch *appetere* gegeben, gewöhnlich zu übersetzen pflegt, dem Ausdruck des Stagiriten minder entspricht, als das von uns gebrauchte „streben". Daß das letztere auch den Begriff um den es sich handelt, besser bezeichnet, als „begehren", haben wir bereits (S. 19, Note 1) angedeutet, und es wird sich später noch klarer herausstellen.

18. Dieselbe natürliche Nöthigung, welche uns treibt unsere eigene Natur zu lieben, wendet unsere strebende Kraft zunächst allen Dingen zu, in welchen wir die Vorzüge unserer Natur wahrnehmen, — welche sich uns als mit unserem Sein thatsächlich übereinstimmend, als der Form nach identisch, darum gewissermaßen als Eins mit uns selbst, darstellen. Wir finden in diesen Dingen so zu sagen uns selbst wieder, und werden darum getrieben sie zu lieben, weil wir eben nicht anders können als uns selbst lieben [1]).

Welche sind die specifischen Vorzüge unserer Natur? Wir können dieselben insgesammt in dem Einen Worte, „Vernünftigkeit“, zusammenfassen, insofern diese Eigenschaft die übrigen entweder einschließt, oder ihr Grund und ihre Wurzel ist [2]). Alle Dinge mithin, in welchen uns Vernünftigkeit

[1]) Πᾶν ζῶον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον αὐτοῦ. Eccli. 13, 19.

Εὐθὺς τα ὅμοια ὁμοίοις χαίρει. Arist. Ethic. Eudem. l. 7. c. 2.

Τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι. Plat. Lysis, ed. Bip. vol. 5. p. 233. Steph. 214. a.

Omnis diversitas discors: similitudo vero appetenda est. Et quod appetit aliud, tale ipsum naturaliter esse ostenditur, quale est illud ipsum quod appetit. . . Omne tendit ad simile. Boet. de hebdomadibus lect. 1. et 2.

Similitudo inter aliqua potest attendi . . uno modo ex hoc, quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes. . . (Hic) ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae: ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine: et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, et vult ei bonum sicut et sibi. Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 3. c.

Quanto id, unde amans est unum cum amato, est maius, tanto est amor intensior. Thom. contr. Gent. l. 1. c. 91. n. 3.

[2]) Man könnte hiergegen einwenden, daß auch die Verbindung der vernünftigen Seele mit dem Stoff als eine wesentliche Eigenthümlichkeit unserer Natur erscheint. Allein diese Eigenthümlichkeit bildet nicht an sich und um ihrer selbst willen den natürlichen Gegenstand unsers Stre-

entgegentritt, Uebereinstimmung mit der Vernunft und den ihr eigenthümlichen Gesetzen, Harmonie mit der ihr anerschaffenen Richtung, alle Dinge dieser Art, sagen wir, bilden naturgemäß den Gegenstand unseres Strebens: mögen die Dinge persönlich oder unpersönlich, Handlungen, oder Beziehungen und Verhältnisse, — mag die Uebereinstimmung eigentliche und formale sein, oder nur eine solche, wie sie zwischen der Ursache und der Wirkung, oder zwischen zwei analogen Dingen stattfindet. Wir führen diese Gedanken hier nicht weiter aus, da wir sie bei einer andern Gelegenheit eingehend behandelt haben [1]). Alles, so schlossen wir dort, alles worin sich Leben, Kraft, Thätigkeit, freie Bewegung kundgibt; alles was seinem Stoff, seiner Gestalt, seiner inneren Einrichtung nach das Gepräge der Festigkeit, die Bürgschaft der Dauer an sich trägt; alles was hell und klar, erleuchtet und erleuchtend erscheint; alles endlich, worin sich die wesentlichen Normen des natürlichen Seins, oder die ethischen Gesetze des freien Handelns, concret verwirklicht zeigen, — steht mit unserer vernünftigen Natur in dem Verhältniß der actuellen Aehnlichkeit, der thatsächlichen Uebereinstimmung, bildet darum naturgemäß und nothwendig den Gegenstand unserer Liebe, besitzt mithin den Vorzug der Güte.

19. Gehen wir auf die zweite Rücksicht über, nach welcher die Dinge unser Streben in Anspruch nehmen können. Das letztere ist, nach dem früher Gesagten, mit unabweislicher Nothwendigkeit, wie auf unsere eigene Natur, so namentlich auf die ganze Vollendung derselben gerichtet. Die ganze Vollendung unserer Natur ist aber nichts anderes, als unsere

bens, sondern einzig, insofern sie einerseits der Vernunft gemäß ist, anderseits der Vernunft und ihren Thätigkeiten dient. Sie ist nicht absoluter Gegenstand unsers Strebens, sondern nur hypothetisch, und ihr ganzer Werth wurzelt gleichfalls in der Vernünftigkeit.

[1]) Die Schönheit und die schöne Kunst, S. 66—84.

vollkommene Glückseligkeit[1]). Denn die erstere wird gesetzt durch die vollkommene ungehinderte Thätigkeit aller unserer Vermögen. Nun geht aber eben aus der ungehinderten naturgemäßen Thätigkeit eines Vermögens der demselben entsprechende Genuß hervor[2]); die volle, ungehinderte Thätigkeit aller unserer Vermögen ist mithin die ganze Fülle alles Genusses, dessen wir fähig sind: d. h. die ganze Vollendung unserer Natur ist unsere vollkommene Glückseligkeit[3]).

Dies vorausgesetzt, ergibt sich die zweite Rücksicht, nach welcher die Dinge gut sind. Sowie nämlich unser Streben mit Nothwendigkeit und jederzeit auf unsere Glückseligkeit, auf die ungehemmte Thätigkeit aller unserer natürlichen Vermögen gerichtet ist, ebenso muß dasselbe naturgemäß sich allen

---

[1]) Beatitudo est ultima perfectio rationalis naturae. Thom. Quodlib. 10. art. 17. c.

Man hat sich vielfach daran gewöhnt, nur diese, die vollkommene Glückseligkeit nämlich, zu nennen, wenn es sich darum handelt, das natürliche und nothwendige Object unsers Strebens auszudrücken (16. 17.). Uns scheint dieses Object dadurch nicht adäquat bezeichnet, die Natur der strebenden Kraft deshalb nicht genügend characterisirt. Jedenfalls dürfte es schwer sein, daraus, daß wir „mit Nothwendigkeit unsere Glückseligkeit anstreben", auch die natürliche Richtung des Strebens auf jene Dinge zu erklären, welche sich durch die in der vorhergehenden Nummer behandelte erste Art der Güte, durch innere Güte, auszeichnen. Aus dem uns angebornen Triebe, glücklich zu sein, geht doch die „eigentliche" (vollkommene, uneigennützige) Liebe keineswegs hervor: sonst wäre sie eben dadurch uneigentliche Liebe.

[2]) *Λεκτέον, (τὴν ἡδονὴν εἶναι) ἐνάργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως ἀνεμπόδιστον.* Arist. Ethic. Nicom. l. 7. c. 13.

[3]) Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. 7.), quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam. . . Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu: nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis. . . Necesse est ergo, beatitudinem hominis operationem esse. Thom. S. 1. 2. p. q. 3. a. 2. c.

Dingen zuwenden, welche sich uns als die geeigneten Objecte dieser unserer Vermögen darstellen, mit anderen Worten, welche genußbringend, oder angenehm erscheinen.

20. Die dritte Rücksicht endlich, nach welcher die Dinge gut erscheinen können, ist die Nützlichkeit. Es hat der Weisheit Gottes gefallen, ihre Werke so einzurichten, daß die Dinge vielfach durch das Causalverhältniß, wie Ursache und Wirkung, mit einander verknüpft sind: daß das eine geeignet ist das andere hervorzubringen, zu erhalten, zu vervollkommnen. Nehmen wir dieses Wechselverhältniß wahr, so muß unser Streben, insofern es ein Object wegen der ersten oder zweiten der in den vorhergehenden Nummern besprochenen Rücksichten umfaßt, naturgemäß eben darum sich auch auf jene Dinge richten, welche mit dem Object als hervorbringende oder vervollkommnende Ursachen zusammenhangen, mithin dienen können, die Richtung unseres Strebens auf dasselbe zu befriedigen. Diese Beschaffenheit der Dinge, vermöge deren sie geeignet sind unser Streben in Rücksicht auf ein anderes zu unterstützen, einen angestrebten „Zweck" zu verwirklichen, nennen wir ihre Zweckmäßigkeit oder ihre Nützlichkeit; die Dinge selbst aber, insofern wir unser Streben um eines Zweckes willen auf sie richten, heißen Mittel.

21. Vergleichen wir nun unter einander die drei Rücksichten, nach welchen die Dinge Gegenstand unsers Strebens zu werden sich eignen, d. h. nach welchen sie gut sein können, so ergibt sich ein beachtenswerther Unterschied zwischen der ersten (18) auf der einen Seite, und den beiden letzten auf der anderen. Das Angenehme lieben wir, als solches, ausschließlich unsertwegen, nämlich um des Genusses willen der uns dadurch wird; das Nützliche lieben wir, als solches, ausschließlich um eines Dritten willen, nämlich wegen des

Zweckes den es uns vermittelt. Die zwei durch diese beiden Rücksichten, durch die Annehmlichkeit und die Nützlichkeit, gebildeten Kategorien der Dinge kommen also darin überein, daß unser Streben (unsere Liebe) sich auf sie richtet, nicht um ihrer selbst, sondern um eines Anderen willen, das von ihnen selbst verschieden ist: sie sind gut in Rücksicht auf ein Anderes. Die Güte welche diese zwei Rücksichten den Dingen verleihen, heißt darum angemessen relative Güte, oder äußere Güte: denn der Grund weshalb wir Dinge dieser Art anstreben, liegt außerhalb ihrer selbst.

Jene Dinge hingegen, welche durch die an ihnen hervortretende thatsächliche Uebereinstimmung mit unserer vernünftigen Natur unser Streben auf sich ziehen, lieben wir nicht um eines Anderen, sondern um ihrer selbst willen, wegen der ihnen eigenen Vorzüge. Wir nennen sie deshalb, im Gegensatze zu den durch Annehmlichkeit oder durch Nützlichkeit sich empfehlenden, an sich gut, und ihre Güte absolute, oder innere Güte.

Die vorzüglichsten Eigenschaften, welche den Dingen innere Güte verleihen sind, in der Ordnung des Körperlichen, Leben oder Spuren des Lebens, Licht, Dauer und Festigkeit, Regelmäßigkeit, Maaß, Ordnung, Zweckmäßigkeit, Proportion, Symmetrie, Harmonie, Vollendung, mit einem Worte, Wirkungen oder Bilder des erkennenden Geistes; — in den vernünftigen Wesen hingegen die Vorzüge der intellectualen, und ganz besonders der ethischen Ordnung. Die ethische Güte behauptet unter allen Arten der inneren Güte unbedingt den ersten Rang: der Grund liegt nahe. Sowie die Vernünftigkeit unter den Vorzügen geschaffener Wesen die erste Stelle einnimmt, so bildet vernunftgemäßes Handeln aus eigener Wahl, und mehr noch die habituelle durch beharrliche Uebung gefestigte Richtung des Strebens auf solches Handeln, d. h. die Tugend, — die eigentliche Vollendung, das Ziel, die

schönste Frucht der Vernünftigkeit. In dem Tugendhaften und in den ihm als solchem eigenen Acten, in ethisch guten Handlungen, zeigt sich uns mithin unsere vernünftige Natur in der vollsten Entfaltung ihres Seins: nichts kann darum der uns anerschaffenen Richtung auf uns selbst, dem natürlichen Drange, vermöge dessen wir unaufhörlich unser eigenes Sein gewissermaßen „setzen" (16), mehr entsprechen als die ethische Güte. — In dieser Stellung der ethischen Güte unter den verschiedenen Arten der inneren Güte überhaupt, liegt der Grund, weshalb dieselbe, als die vorzüglichste Art, antonomastisch mit dem Namen der Gattung bezeichnet zu werden pflegt. Wesen, welche ihrer Natur nach der ethischen Ordnung angehören, nennen wir schlechthin „gut", wenn wir ausdrücken wollen, daß sie ethisch gut sind.

22. Wir haben somit zwei Arten der Güte, innere und äußere [1]); und die Dinge bilden in Rücksicht auf unser Streben drei Kategorien: sie können an sich gut, angenehm, oder nützlich erscheinen [2]). Den Begriff dieser Kategorien und jener

---

[1]) **Bonitas interna, absoluta,** und **bonitas externa, relativa.**

[2]) Das Angenehme heißt bonum delectabile oder iucundum, das Nützliche bonum utile, das an sich Gute aber bonum *honestum*. „An sich gut", das ist die eigentliche und die erste Bedeutung dieses letzten Wortes, und der adäquate, genau entsprechende Begriff von *honestas* ist „innere Güte". Als Beweis mögen zwei Stellen genügen. „Honestum dicitur, quod per se desideratur." Thom. S. 1. p. q. 5. a. 6. c. — „Rerum expetendarum tria genera sunt. . Nam est quiddam, quod sua vi nos allicit ad sese, non emolumento captans aliquo, sed trahens sua dignitate: quod genus virtus, scientia, veritas est. . . . In (hoc) primo genere quae sunt, honesta appellabuntur." Cic. de invent. rhet. l. 2. c. 52. n. 157. 158. — Man vgl. noch Thom. S. 2. 2. p. q. 145. a. 1. ad 1. Ferrariens. in S. contr. Gent. l. 3. c. 34. extr. Cic. de fin. 2. c. 14. n. 45. Seneca, ep. 118.

Der Grund, weshalb honestus sehr häufig, und vorzugsweise, zur Bezeichnung der ethischen Güte gebraucht wird, ergibt sich aus dem vorher (21) Gesagten.

zwei Arten, sowie den generischen Begriff der Güte im allgemeinen, haben wir entwickelt, indem wir zunächst unsere eigene Natur und das ihr anerschaffene Streben ins Auge faßten. Und das ist in der That die natürliche Weise, in welcher die menschliche Vernunft diese Begriffe erwirbt: sie gewinnt zuerst durch die innere Erfahrung die Vorstellung des Strebens, und von dieser gelangt sie sofort zu dem Begriffe dessen, was das Object, das Ziel desselben bildet[1]): sie erkennt das „Gute" und die Güte in der Wirkung, als deren Grund (*causa finalis*) diese erscheint. Diese psychologische Thatsache ist es, welche der früher nach Aristoteles gegebenen Definition zu Grunde liegt: „Die Güte der Dinge ist jene Beschaffenheit derselben, vermöge deren sie sich eignen, der Gegenstand des Strebens zu sein."

Indeß diese Definition ist offenbar eine Erklärung a posteriori, welche uns das innere Wesen der Güte, den Grund weshalb dieselbe die Thätigkeit des strebenden Vermögens in Anspruch nimmt, nicht erkennen läßt. Ist es möglich, das Wesen der Güte selbst unmittelbar auszudrücken, und so eine eigentliche apriorische Definition dieses Begriffs zu geben?

Wir müssen diese Frage verneinen. Der Mann von Stagira wußte was er schrieb, als er die eben wieder angeführte Erklärung a posteriori eine gelungene nannte. Es ist schlechthin nicht möglich, die Natur jener Beschaffenheit, vermöge deren die Dinge das Object unsers Strebens zu sein sich eignen, durch einen adäquaten erschöpfenden Ausdruck zu bestimmen. Denn vollständig erkennen wir dieselbe einzig durch unser Streben: um sie zu begreifen, müßten wir folglich das Wesen und die Natur des Strebens vollständig begreifen. Das letztere ist aber bis auf diesen Tag

[1]) Vgl. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit I. N. 66.

der Philosophie nicht gelungen, und es dürfte umsonst sein, die Stunde da es ihr gelingt, zu erwarten. Wie es in der Ordnung der Urtheile erste Principien gibt, die sich nicht beweisen lassen und keines Beweises bedürfen, eben so muß es erste Begriffe geben, welche sich nicht in einfachere Begriffe auflösen lassen, und darum keiner eigentlichen Definition fähig sind [1]). Ein solcher Begriff aber ist der des Strebens. Wir bilden denselben unmittelbar durch innere Erfahrung; er läßt sich bis zu einem gewissen Grade durch metaphorische und synonyme Ausdrücke näher bestimmen: aber eine wissenschaftliche Definition für denselben geben wollen, hieße fast so viel, als in der Ordnung der Zahlen einen einfacheren Ausdruck für die Einheit suchen.

23. Adäquat und erschöpfend das Wesen der Güte a priori zu definiren, ist mithin unmöglich. Indeß wenn wir die Natur unsers Strebens selbst nicht vollständig begreifen, so kennen wir doch sein erstes und unmittelbares Object: dasselbe wurde bereits früher (16. 17) bezeichnet. Und indem wir dieses ins Auge fassen, sind wir im Stande, jene Beschaffenheit der Dinge, welche ihre Güte genannt wird, nicht adäquat ihrem inneren Wesen nach auszudrücken, aber einigermaßen zu characterisiren, indem wir eine Beziehung angeben, welche eines ihrer wesentlichen Merkmale bildet.

Was zunächst die innere Güte betrifft, so wurde dieses Merkmal in dem Vorhergehenden (18) bereits angedeutet. Die actuelle Uebereinstimmung mit unserer Vernunft ist die Beziehung, welche unser Streben den Dingen zuwendet, in denen wir sie wahrnehmen; sie gewinnt den Din-

[1]) Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnis scientia, et cognitio rerum. Thom. de verit. q. 1. a. 1.

gen unsere Liebe, mit der wir dieselben, nicht um eines von ihnen Verschiedenen, sondern um ihrer selbst willen umfassen: sie ist eine wesentliche Eigenschaft des „an sich Guten“.

Und in der gleichen Beziehung, in der Uebereinstimmung, aber nicht wesentlich mit den specifischen Vorzügen unserer Natur, noch in der actuellen Uebereinstimmung, — liegt auch das in Rede stehende Merkmal der äußeren Güte. Die erste Kategorie derselben bildet die Annehmlichkeit. Angenehm ist uns ein Ding (19), insofern es das entsprechende Object für eines unserer natürlichen Vermögen bildet. Nun besitzt aber ein Ding diese Eigenschaft offenbar nur, insofern es seiner Natur nach für das Vermögen passend, angemessen, proportionirt ist, d. h. insofern zwischen ihm und unserer Natur, nicht actuelle, aber potentielle Uebereinstimmung stattfindet. — Nützlich endlich, denn das ist die andere Kategorie der äußern Güte, nützlich, d. h. Mittel zur Verwirklichung, zur Erhaltung und Vervollkommnung eines Objects, welches entweder um der erwähnten potentiellen Uebereinstimmung willen als Angenehmes, oder um jener ersten actuellen Uebereinstimmung willen als an sich Gutes (20), unser Streben in Anspruch nimmt, kann nur ein Ding sein, welches zu diesem Object in Causalbeziehung steht. Die Causalbeziehung selbst ist aber wieder Uebereinstimmung: denn jedes Ding, welches auf ein anderes causalen Einfluß übt, muß die von ihm abhängigen Vorzüge des letzteren, in irgend einer Weise, immer selbst besitzen. Eben darum wird mithin das als nützlich von uns Erstrebbare, mittelbar, immer auch mit unserer eigenen Natur im Verhältniß der Uebereinstimmung sich befinden. Nach dem Vorgange des heiligen Thomas [1]) nennen wir auch diese Art von Uebereinstimmung, im Gegensatze zur actuellen, „potentielle“.

---

[1]) Vgl. S. 1. 2. p. q. 27. a. 3. c. und ad 3. 4.

Uebereinstimmung, und zwar actuelle Uebereinstimmung mit unserer Vernunft, oder potentielle mit unserer Natur, das ist mithin ein wesentliches Merkmal jener Dinge, welche sich eignen, Object unsers Strebens zu sein, — und darum ein wesentlicher Theil jener Beschaffenheit, welche wir ihnen zusprechen indem wir sie „gut“ nennen.

Indeß wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Die Güte ist jedenfalls nicht ein Attribut, welches den Dingen ausschließlich uns gegenüber zukömmt. Wenn wir gleich ihren Begriff nur in Folge der Erfahrung unserer eigenen Strebethätigkeiten bilden, und zunächst in Rücksicht auf unsere Natur, so ist sie doch sicher ganz unabhängig von der letzteren etwas Reales. Wie werden wir demnach das eben angegebene wesentliche Merkmal der Güte ganz allgemein, ohne unmittelbare Beziehung auf uns, ausdrücken?

Fassen wir, um das zu thun, wieder die beiden Arten der Güte, die innere und die äußere, getrennt ins Auge. Die erstere hat ihre Bedeutung zwar nicht ausschließlich der menschlichen, aber doch ausschließlich der vernünftigen Natur gegenüber. Denn allein der vernünftige Geist, weil zur Erkenntniß des Immateriellen befähigt und seiner selbst sich bewußt, ist im Stande, die actuelle Uebereinstimmung eines Anderen mit seiner eigenen Natur zu erkennen, mithin auch, sein affirmirendes Streben, seine Liebe, auf jenes um dessen selbst willen zu richten. Für das bloß sensitive Princip ist diese Erkenntniß eben so unmöglich als zwecklos [1]). „An sich

[1]) Man könnte versucht sein, gegen diesen Satz die folgenden Worte Cicero's, oder vielmehr die darin angedeuteten Thatsachen, geltend zu machen. „Tu hoc, physice, non vides, quam blanda conciliatrix, et quasi sui sit lena natura? An putas ullam esse terra marique beluam, quae non sui generis belua maxime delectetur? quod ni ita esset, cur non gestiret taurus equae contrectatione, equus vaccae? An tu aquilam, aut leonem, aut delphinum ullam anteferre censes figu-

gut" sind folglich die Dinge nicht anders als der vernünftigen Natur gegenüber: und das in Rede stehende wesentliche Merkmal der innern Güte eines Dinges ist „seine actuelle Uebereinstimmung mit der vernünftigen Natur".

In Rücksicht auf die äußere Güte bedarf es dieser Beschränkung nicht. Angenehm, d. h. genußbringend als angemessene Objecte ihrer natürlichen Vermögen, sind die Dinge auch den bloß sensitiven Wesen gegenüber, und werden unter dieser Beziehung auch von ihnen wahrgenommen und angestrebt. Aehnliches gilt von der Nützlichkeit: auch das Thier erkennt jene Dinge, welche für die Erhaltung und Förderung seines eigenen Lebens und seiner Gattung nothwendig und förderlich sind. Hiernach wäre als das wesentliche Element der äußeren Güte eines Dinges „seine potentielle Uebereinstimmung mit einer perceptiven Natur" zu bezeichnen. — Erinnern wir uns aber überdies, daß die ältere Philosophie auch den nicht perceptiven Wesen, den vegetabilischen wie den anorganischen Körpern, eine strebende Kraft zuschrieb[1], nicht

ram suae?" (De nat. deor. l. c. 27. n. 77.) Allein die Thatsachen, welche hier erwähnt werden, und ähnliche, beweisen nur, daß die Weisheit Gottes den Thieren mit der sinnlichen Urtheilskraft jene Erkenntniß gegeben hat, welche zur Erhaltung und Fortpflanzung ihrer Natur nöthig ist (9); und das dieser Erkenntniß entsprechende Streben geht nicht auf das „an sich Gute", sondern auf das „relativ Gute".

[1]) Quod autem dicit (Philosophus) „quod omnia appetunt", non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum: sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae *naturali appetitu* tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum. Thom. in Ar. Ethic. Nicom. libr. 1. lect. 1.

Was die alte Philosophie „das natürliche Streben" (*appetitus naturalis*) nennt, führt hiernach diesen Namen nur im uneigentlichen Sinne. Insofern wir nämlich auch in den leblosen Dingen eine Be-

im eigentlichen, sondern im metaphorischen Sinne des Wortes, und daß auch wir, gleichfalls im analogen Sinne, solchen Naturen gegenüber von einer Güte der Dinge reden; so ist es gerechtfertigt, wenn wir allgemeiner sagen: das in Rede stehende wesentliche Element der äußeren Güte der Dinge ist „ihre potentielle Uebereinstimmung mit einer anderen Natur" [1]).

24. Hiermit haben wir eine Beziehung bestimmt, welche ein wesentliches Merkmal des Guten als solchen bildet, und dadurch eine partielle Kenntniß des inneren Wesens der Güte gewonnen. Wollen wir dieselbe anwenden, so ergeben sich folgende Definitionen.

Die innere Güte der Dinge ist ihre actuelle Uebereinstimmung mit einer vernünftigen Natur, insofern sie durch diese Uebereinstimmung sich eignen, für jene das Object des Strebens zu sein.

Die äußere Güte der Dinge ist ihre potentielle Uebereinstimmung mit einer anderen Natur, insofern sie dadurch sich eignen, für dieselbe (im eigentlichen oder im metaphorischen Sinne) das Object des Strebens zu sein.

---

schaffenheit wahrnehmen, vermöge deren sie, den ihnen inwohnenden Naturgesetzen gemäß, das mit sich verbinden was ihrem Sein und Bestehen zusagt, hingegen ausscheiden, was dieses beeinträchtigt, — schreiben wir ihnen in unserer Phantasie Leben und Wahrnehmung zu, legen ihnen ein „Streben" bei, und betrachten als von ihnen ausgehende Lebensäußerung das, was in der That die Lebensäußerung der in ihnen wirkenden, schaffenden und erhaltenden Weisheit ist. „Appetitus naturalis est inclinatio inhaerens rebus *ex ordinatione primi moventis*", sagt in diesem Sinne irgendwo der heilige Thomas.

[1]) Es ist vielleicht nicht überflüssig, hier zu bemerken, daß wir den Ausdruck „eine Natur" hier in dem Sinne gebrauchen, in welchem es die ältere Wissenschaft that, insbesondere auch die heiligen Väter. Eine jede Substanz heißt „Natur", insofern sie als der Träger der ihrem Wesen nach ihr eigenen Kräfte, und der vermöge derselben gesetzten Thätigkeiten, betrachtet wird.

Die Güte der Dinge, **generisch und allgemein** gefaßt, ist ihre Uebereinstimmung mit einer anderen Natur, insofern sie dadurch sich eignen, für diese (im eigentlichen oder im metaphorischen Sinne) das Object des Strebens zu sein.

Wir halten diese Erklärungen keineswegs für besser, als jene des Aristoteles, von welcher auch der heilige Thomas überall auszugehen pflegt; indeß dürften sie sich doch, als Ausführung der ersteren, in der Wissenschaft mehrfach verwerthen lassen. Sie sind offenbar theils a priori, theils a posteriori gebildet. Das an zweiter Stelle aufgeführte aposteriorische Merkmal, die Beziehung der Dinge zum Streben, wegzulassen, geht nach unserer Ansicht durchaus nicht an, wenn man nicht die Definitionen selbst zerstören will. Denn wie wir wiederholt gesagt, das apriorische Merkmal, die Beziehung der Uebereinstimmung, drückt nicht adäquat und erschöpfend das Wesen der Güte aus, sondern nur einen Theil desselben. In sich selbst vermögen wir eben das Wesen der Güte nur partiell zu erfassen; es erschöpfend und nach seiner Totalität zu begreifen, ist uns so lange unmöglich, als wir nicht die Natur und das Wesen des Strebens begreifen (22).

Aus diesem Grunde können wir nicht umhin, die rein apriorische Definition, welche drei der scharfsinnigsten älteren Philosophen, Durandus, Suarez und Petavius, und nach ihnen neuere Metaphysiker, wie Tongiorgi, an die Stelle der von Aristoteles gegebenen zu setzen versucht haben, mit Pallavicini für ungenügend zu halten. Ihnen zufolge ist die Güte eines Dinges einfach „seine Uebereinstimmung mit einem anderen" [1]). Aber wie unterscheidet sich dann die Güte von

[1]) Dicendum ergo, quod formalis ratio boni est ratio *convenientiae*, ita quod *bonitas est formaliter ipsa convenientia*, et contrahit entitatem ad partem subiectivam, quae est relatio, et ad talem relationem, quae est convenientia. . . Bonum vero, ratione concretionis, importat id, *quod*

der Aehnlichkeit, welche jedenfalls auch „Uebereinstimmung“ ist? Zwei Eier stehen in ziemlich vollkommener Uebereinstimmung: ist darum das eine dem anderen gegenüber „gut“? Und wenn die Wahrheit der Dinge in nichts anderem besteht, als in der Uebereinstimmung der letzteren mit ihrem Erkenntnißbilde [1]), müßte dann nicht aus der angeführten Erklärung gefolgert werden, daß der Begriff der Wahrheit in jenem der Güte enthalten sei? welche Metaphysik wird aber das zugeben? Die apriorische Erklärung ist folglich, wenn wir nicht irren, zu wenig bestimmt, und deshalb zu

---

habet talem convenientiam, ut eius subiectum vel fundamentum. Durand. in II. Dist. 34. q. 1.

Dicendum ergo est, bonum supra ens solum posse addere rationem *convenientiae*, quae non est proprie ratio, sed solum connotat in alio talem naturam habentem naturalem inclinationem, capacitatem, vel coniunctionem cum tali perfectione: unde bonitas dicit ipsam perfectionem rei, connotando praedictam convenientiam seu denotationem *consurgentem ex coexistentia plurium*. Hanc conclusionem intendit Durandus citato loco. Suar. Metaph. Disp. 10. Sect. 1. n. 12.

Aliorum ratio explicatior et meo indicio anteponenda ceteris, qui boni naturam, quae est τοῦ ὄντος id est entis proprietas, in *apto* et *convenienti* sitam putant: ut id bonum habeatur, *quod est rei alicui conveniens et consentaneum*. Quae est opinio Durandi, non ignobilis de schola magistri. Etenim si diligenter ea spectes quae insunt in boni appellatione communique sensu ac notione, quam de eo docti indoctique omnes capiunt, nihil aliud invenies cur quidque sit bonum aut expetendum, quam quod aptum sit et conveniat; eaque convenientiae vox et ratio amplitudinem omnem bonitatis exhaurit. Petav. de Deo l. 6. c. 1. n. 5.

Bonitas (vielmehr *bonum*) definitur: *quod est alicui conveniens.* Tongiorgi, Inst. phil. Ontol. n. 123.

[1]) Unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum, a quo dependet. . Res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina. Thom. S. 1. p. q. 16. a. 1. c.

Convenientiam entis ad intellectum exprimit hoc nomen „verum“. Thom. de. verit. q. 1. a. 1.

weit: und sie ist es darum, weil die Beziehung, in welche sie das Wesen der Güte setzt, nur ein nothwendiger Theil des letzteren ist, und nicht sein erschöpfender adäquater Ausdruck.

25. Daß die Güte ein wesentliches Attribut alles dessen bildet was ist, daß sie folglich zu den Transcendentalbegriffen gehört, ergibt sich sehr leicht aus dem Vorhergehenden. Alles Seiende steht in actueller Uebereinstimmung zunächst wenigstens mit Einer vernünftigen Natur, — denn es ist eben nur, insofern es mit dieser übereinstimmt, — und darum bildet es, (als Seiendes,) das nothwendige Object ihres affirmirenden Strebens, — ihrer Liebe. Nicht minder steht alles Seiende, eben weil es der höchsten Vernunft gemäß ist, in actueller Uebereinstimmung auch mit jeder geschaffenen vernünftigen Natur, und eignet sich mithin, ihr affirmirendes Streben in Anspruch zu nehmen. Und wie hiernach die innere Güte, ebenso ist auch die äußere allem Seienden eigen. Denn jedes befindet sich mit irgend einem anderen in potentieller Uebereinstimmung, d. h. es kann für ein Vermögen eines anderen das entsprechende Object, für irgend einen Zweck das angemessene Mittel bilden, und unter diesen Rücksichten für irgend ein Seiendes das Ziel des Strebens werden.

Schon hieraus geht hervor, daß die zwei Arten der Güte, die innere und die äußere, nicht so aufzufassen sind, als ob sie zwei specifisch verschiedene Klassen von Dingen begründeten, in der Weise, daß die wesentliche Eigenthümkeit der einen Klasse jene der anderen ausschlösse. Alle Dinge besitzen sowohl innere als äußere Güte, und jene ist der ontologische Grund der zweiten.

In gleicher Weise bezeichnen die drei Kategorien „an sich gut", „angenehm", „nützlich", keineswegs eben so viele, geschieden von einander bestehende, Ordnungen von Dingen,

sondern nur drei Rücksichten oder besondere Beschaffenheiten, welche in den Dingen, insofern sie Gegenstand des Strebens werden, hervortreten [1]. Allen Dingen ist es wesentlich eigen, sowohl, daß sie an sich gut, als daß sie angenehm sind; denn das heißt nichts anderes als: alle Dinge sind wesentlich so beschaffen, daß sie sowohl um ihrer selbst willen die eigentliche Liebe der vernünftigen Natur in Anspruch nehmen, als darum, weil sie sich eignen, den Vermögen irgend einer Natur als angemessener Gegenstand ihrer Thätigkeit zu dienen, für diese Natur das Object des Strebens werden können. Allen Dingen, nur Eines ausgenommen, ist überdies auch die Nützlichkeit eigen: denn alle stehen zu irgend einem Angenehmen oder an sich Guten in ursächlicher Beziehung, können mithin als Mittel für irgend einen Zweck angestrebt werden. Nur Ein Ding, sagten wir, ist von der Ordnung des Nützlichen auszunehmen: jenes, welches in der Ordnung der an sich guten und der angenehmen Dinge die höchste Stelle einnimmt, dessen innere und äußere Güte schlechthin unendlich ist. Gott besitzt die absolute Fülle innerer Güte, weil er in seinem Wesen alle denkbaren Vorzüge, welche den Dingen innere Güte verleihen, in absoluter Vollkommenheit umschließt; er ist es eben darum auch, in welchem alle möglichen Naturen für alle ihre Vermögen ihre volle ungehemmte Thätigkeit, und darum ihre vollkommene Glückseligkeit (19) finden. Gott ist mithin das absolut höchste Gut in doppeltem Sinne, sowohl wenn von der inneren, als wenn von der äußeren Güte die Rede ist. Neben der vollkommenen Glückseligkeit gibt es aber kein Angenehmes mehr, welches durch sie, wie durch sein Mittel, erstrebt werden könnte [2];

[1] Haec divisio (qua bonum dividitur per honestum, utile et delectabile,) non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Thom. S. 1. p. q. 5. a. 6. ad 2.

[2] *Ταύτην (τὴν εὐδαιμονίαν) αἱρούμεθα αἰεὶ δι' αὐτήν, καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο.* Arist. Ethic. Nicom. 1. c. 7.

und eben so wenig läßt sich außerhalb der absoluten Fülle aller inneren Güte ein an sich Gutes denken, um dessen willen, als ihres Zweckes, die erstere die Liebe der vernünftigen Creatur auf sich zöge: darum haben wir gesagt, allem Seienden sei die Nützlichkeit eigen, ein einziges ausgenommen.

26. Petavius und seine beiden Vorgänger sahen wir (24) in der apriorischen Definition der Güte, welche sie an die Stelle der von Aristoteles gegebenen setzen wollten, nicht auch den Versuch machen, dieselbe als absolute („objective") zu geben; ihre Erklärung: „Die Güte eines Dinges ist seine Uebereinstimmung mit einem anderen", ist offenbar relativ. Wir heben dies nicht ohne Grund hervor. Die Güte ist eben ihrem Wesen nach eine Beziehung, etwas Relatives. Denn wir bilden (17. 22) ihren Begriff, indem wir die Dinge als (thatsächliche oder mögliche) Objecte des Strebens erkennen: nichts anders als diese ihre Beziehung zum Streben, wodurch sie Object desselben sind, drücken wir aus, da wir sie „gut" nennen [1]. Weil diese Bestimmung der Güte

[1]) Convenientiam entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*. Thom. de verit. q. 1. a. 1.

Bonum, verum et unum, addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem: sed unum addit rationem indivisionis; verum autem et bonum addunt *relationem quandam:* sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem, . . vel relationem ad virtutem cognoscitivam. Thom. in I. Dist. 8. q. 1. a. 3.

Oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens quod sit rationis tantum. Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio, vel aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, *unum* addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum; sed *verum* et *bonum* positive dicuntur, unde *non possunt addere nisi relationem*, quae sit rationis tantum. Thom. de. verit. q. 21. a. 1.

aposteriorisch ist, kann man freilich höher aufzusteigen versuchen, und nach dem Grunde jener Beziehung fragen, nach der inneren Natur jener Beschaffenheit, vermöge deren die Dinge Object des Strebens zu sein sich eignen. Wir haben gezeigt (22), daß eine vollständige Lösung dieser Frage unmöglich ist; aber auch wenn sie es nicht wäre, und somit die Güte sich apriorisch definiren ließe, so würde doch auch diese Definition eine relative (subjective) bleiben. Denn die Güte ist ein Transcendentalbegriff, ein wesentliches Attribut jedes Seienden. Die Transcendentalbegriffe entstehen aber nicht dadurch, daß zu dem Seienden wie es in sich ist eine neue Realität hinzutritt, sondern sie entstehen, indem die Vernunft zu dem Begriff des Seienden einen Begriff hinzudenkt, welchen jener nicht enthält, dessen Realität sich aber schon in dem Seienden, als solchem, wesentlich findet[1]). Durch die Transcendentalbegriffe „Ding" (*res*) und „Eines" (*unum*) sind nun die wesentlichen absoluten Eigenthümlichkeiten des Seienden bereits erschöpft[2]); soll es noch andere Transcendentalbegriffe geben, so können diese nur relative Eigenthümlichkeiten ausdrücken, Beziehungen, welche jedem Seienden inhäriren. In positiver Beziehung steht aber jedes Seiende nur den Vermögen des vernünftigen Geistes gegenüber[3]): und so ergibt sich, als Ausdruck der Beziehung zum

[1]) Vgl. Thom. de verit. q. 1. a. 1.

[2]) Non invenitur aliquid affirmative dictum absolute, quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur: et sic imponitur hoc nomen *res*. . Negatio autem quae est consequens omne ens absolute, est indivisio: et hanc exprimit hoc nomen *unum*. Thom. de verit. q. 1. a. 1.

[3]) Si modus entis accipiatur . . *secundum ordinem unius ad alterum*, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum *divisionem* unius ab altero: et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*. . Alio modo secundum *convenientiam* unius entis ad aliud: et hoc quidem non potest esse, nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem

Erkenntnißvermögen, der Begriff der Wahrheit, als Ausdruck der Beziehung zum Strebevermögen zunächst der Begriff der Güte, und wie wir bald sehen werden, auch der der Schönheit. Der Begriff der Güte involvirt somit seinem Wesen nach jenen des Strebens [1]): und wie der Begriff der Wahrheit nur insofern ist und gedacht werden kann, als ein Erkennendes ist und gedacht wird [2]), eben so wird der Begriff der Güte vernichtet, sobald der Geist aufhört, das Streben zu denken.

Die Mathematik nennt bekanntlich den Exponenten, womit eine als Grundzahl angenommene numerische Größe (a) potenzirt werden muß, damit man eine andere Zahl (n) erhalte, den Logarithmus dieser letzteren; und die sogenannte Ludolph'sche Zahl gibt das Verhältniß des Umfangs eines Kreises zu seinem Durchmesser an. Man tadle einen Mathematiker, daß er die Bedeutung der Ludolph'schen Zahl nicht bestimme, ohne des Kreisdurchmessers zu gedenken, oder daß er nicht eine absolute Definition des Logarithmus aufstelle, d. h. eine solche, worin von keiner Grundzahl die Rede ist: er wird lächeln. Vollkommen das gleiche Ansinnen stellt man aber der Metaphysik, wenn man sie um eine absolute („objective") Definition der Güte fragt. Jede angebliche Erklärung der Güte, welche nicht relativ („subjectiv") ist, wird immer falsch sein [3]).

---

est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in 3. de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Thom. de verit. q. 1. a. 1.

1) oder einen höheren, in welchem der des Strebens, wie in seinem Grunde, enthalten ist; wir haben aber wiederholt gesagt (22), daß es der Philosophie unmöglich ist, diesen höheren adäquat zu bestimmen.

2) Etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum; sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret. Thom. de verit. q. 1. a. 2. c. extr.

3) Unumquodque ens intantum dicitur verum, inquantum con-

27. Der allgemeine Name, mit welchem wir die Grundthätigkeit, den radicalen Act der strebenden Kraft, ihre Aeußerung zunächst unserer eigenen Natur gegenüber, bezeichnen, ist Liebe. Wir „setzen" so viel an uns ist, sagten wir oben (16), wir affirmiren naturgemäß fortwährend unser eigenes Sein und seine ganze Vollendung: und der Grund, das Ziel dieses „Setzens" liegt nicht außer uns, sondern es ist kein anderes als eben unsere eigene Natur. Was immer mit unserer Natur thatsächlich übereinstimmt, alles worin wir dieselbe wiederfinden, das bildet, unter dieser Rücksicht, gleichfalls das natürliche Object desselben Strebens, weil es als seiner Beschaffenheit nach thatsächlich Eins mit uns erscheint (18): wir affirmiren es mit einer Thätigkeit, welche jener, womit wir uns selbst umfassen, vollkommen gleichartig ist; wir „setzen" seine Natur und ihre Vollendung wie die unsrige, und auch hier liegt der Grund und das Ziel des affirmirenden Strebens nicht außerhalb des Gegenstandes worauf es sich richtet, sondern in diesem selbst. Was ist mithin die Liebe in der ersten und eigentlichen Bedeutung

---

formatum est, vel conformabile intellectui: et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in eius definitione intellectum. . Inquantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur: et inde est quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius aliquid, quod pertineat ad habitudinem finis. Thom. de verit. q. 21. a. 1. c.

Es mag nicht unnütz sein, im Vorbeigehen darauf aufmerksam zu machen, daß es ein Fehler ist, wenn Metaphysiker den Unterschied des Erkenntniß- und des Strebevermögens aus der Verschiedenheit ihrer Objecte (der Wahrheit und der Güte nämlich) begründen wollen. Die Verschiedenheit dieser Objecte hat ja eben in der Verschiedenheit des Erkennens und des Strebens ihren einzigen Grund, und darf mithin nicht vorausgesetzt werden, wenn es sich darum handelt, die Verschiedenartigkeit dieser Thätigkeiten a priori zu beweisen. Vgl. N. 3.

des Wortes, wie sie sich in den erwähnten Thätigkeiten darstellt? Sie ist, generisch, „das affirmirende Streben einer vernünftigen Natur, dessen Grund (causa finalis) und dessen Ziel in dem Gegenstande selbst liegt, auf den es sich richtet". Diesen Begriff der Liebe drückte Aristoteles aus, wenn er sagte: „Die Liebe besteht darin, daß wir jemanden das wünschen, was für ihn nach unserem Dafürhalten gut ist, und zwar seinetwegen, nicht aus Rücksicht auf uns selbst; und daß wir nach Kräften bemüht sind, ihm dies zuzuwenden" [1]); denselben Thomas, da er schrieb: „Zum Wesen der wahren Liebe gehört, daß der Liebende das Gut des geliebten Gegenstandes wolle, insofern es eben das Gut dieses letzteren ist" [2]); denselben Lessius, indem er definirte: „Lieben heißt jemanden Gutes wünschen einzig darum, damit ihm wohl sei, das ist, damit ihm selbst Vortheil, Ehre oder Genuß zukomme" [3]).

Aber derselbe Name, wie der hier beschriebenen Thätigkeit, wird auch jener beigelegt, in welcher unser affirmirendes Streben in der Art sich auf einen Gegenstand richtet, daß der Grund hiervon nicht in dem Gegenstande, sondern außer ihm liegt, in uns selbst nämlich oder in einem Dritten. Der Kranke „liebt" die Arznei, der Gelehrte seine Bibliothek, der Landmann seine Saaten, der Spieler Karten und Würfel. Es ist offenbar genug, daß hier das Wort „lieben" in einem anderen Sinne gebraucht wird, daß diese Strebethätigkeit

[1]) *Ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαί τινι ἃ οἴεται ἀγαθά, ἐκείνου ἕνεκα, ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ κατὰ δύναμιν πρακτικὸν εἶναι τούτων.* Arist. Rhet. 2, 4.

[2]) Ad veritatem amoris requiritur, quod bonum alterius *prout est eius* velit. Thom. contr. Gent. l. 1. c. 91. n. 2.

[3]) Amare est velle alicui bonum, *eo tantum fine ut ipsi bene sit;* hoc est, ut ipse inde commodum, honorem aut voluptatem percipiat. Less. de summo bono l. 2. c. 13. n. 99.

nicht „*univoce*“, sondern „*aequivoce*“ Liebe heißt. Denn wenn der Landmann die Erhaltung und das Gedeihen seiner Saaten wünscht, und die Mutter eines kranken Kindes mit Ungeduld der Arznei entgegensieht, so haben diese Strebungen ihren Grund und ihr Ziel nicht in den Saaten oder in der Arznei, sondern in einem von diesen Verschiedenen. Dieses ist eigentlich das Object ihrer Liebe, und käme demselben das Gut, welches ihm die Arznei oder die gesegnete Ernte vermitteln soll, auch ohne sie gerade so vollkommen zu, so würden sie sofort aufhören, die strebende Kraft in Anspruch zu nehmen, und ganz gleichgültige Dinge sein [1]).

Zum Unterschiede von der zuerst charakterisirten Liebe, als der wirklichen und eigentlichen, wird diese andere angemessen die uneigentliche genannt. Wollen wir sie der ersten gegenüberstellen, so wäre ihre Definition etwa diese: „Die uneigentliche Liebe ist jenes affirmirende Streben,

[1]) Cuius bonum aliquis vult solum, *prout in alterius bonum cedit*, per accidens amatur; sicut qui vult vinum conservari ut illud bibat, aut hominem, ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem se ipsum. Thom. contr. Gent. l. 1. c. 91. n. 2.

Si alicui velim bonum, ut mihi inde bene sit, non tam illum amo quam me ipsum, quia bonum alterius ad meum commodum refero: quomodo plerique mortalium amare solent. Quotus enim quisque est, qui suum principem, dominum, herum, civem amet, eiusque bonum curet, non proprii commodi intuitu? Tales fere sunt hominum amicitiae, sordidae, fucatae, quaestuariae, proprii amoris plenae, qui omnia ad proprium commodum refert, et ex eo omnia aestimat. Huius commodi spes ubi evanuerit, nihili aestimatur amicus. Verus amor vult alteri bonum, ut ipsi inde bene sit, etiamsi amans nihil inde commodi percipiat: et si malum illi obvenerit, dolet, etiamsi nihil ipse inde sentiat incommodi. Commodum enim et incommodum amici suum censet propter amoris vinculum, quo veluti unum effecti sunt. Less. de summo bono l. 2. c. 13. n. 99.

dessen Grund und dessen Ziel nicht in dem Gegenstande selbst liegt auf den es geht, sondern in einem von ihm Verschiedenen, welches rücksichtlich seines Seins oder seiner Vollendung zu dem ersteren im Verhältniß der Abhängigkeit steht" [1]). — Die eigentliche Liebe heißt auch die Liebe der Freundschaft, des Wohlwollens, oder die wahre, die reine, die vollkommene, die uneigennützige Liebe: die uneigentliche hingegen die Liebe der Begierde, oder die begehrende, die unvollkommene, die eigennützige Liebe [2]).

28. Der Begriff der eigentlichen Liebe, wie wir ihn in dem Vorhergehenden gegeben, bedarf übrigens noch einer Erweiterung. Die aufgestellte Definition, indem sie zunächst die Eigenthümlichkeit unsers Strebens ausdrückt, wie sich dasselbe unserer eigenen Natur gegenüber äußert, beschränkt die eigentliche Liebe auf persönliche Wesen [3]), während sie

[1]) Wir haben jenes Verhältniß im Auge, vermöge dessen die Verwirklichung eines Zweckes durch sein Mittel, oder die Thätigkeit eines Subjects durch ihr Object, bedingt ist. Der Mensch liebt die Wahrheit, weil sie das nothwendige Object seines Erkennens bildet, — das Geld, weil es das nothwendige Mittel ist, ihm und den Seinen das Leben zu erhalten, und angenehm zu machen.

[2]) Amor amicitiae, benevolentiae, perfectus, — amor concupiscentiae, imperfectus. Die Bezeichnung „eigentliche Liebe" ist nach unserer Ansicht der anderen, obgleich gewöhnlicheren, „vollkommene Liebe", vorzuziehen. Denn dieser letztere Name kann leicht zu der irrthümlichen Auffassung führen, (und das hat er thatsächlich hundertmal gethan,) als ob damit ein bestimmter Grad, ein besonders hohes Maaß der Intensität der Liebe, ausgedrückt werden sollte. „Vollkommen" heißt die Liebe ausschließlich in Rücksicht auf ihre Art, — weil sie alle Merkmale besitzt, welche das Wesen der Liebe im eigentlichen Sinne des Wortes ausmachen, — ohne alle Rücksicht auf ihre innere Stärke.

[3]) Denn nur insofern es sich um persönliche Wesen handelt, kann es geschehen, daß „der Grund und das letzte Ziel" der Liebe, womit eine vernünftige Natur sie umfaßt, „in ihnen selbst liegt".

doch in der That auch unpersönlichen Dingen gegenüber stattfindet. Wir lieben das Portrait eines Freundes, oder irgend ein Andenken, das uns etwa ein Sterbender hinterlassen; man liebt einen Ort, man liebt Dinge die an sich werthlos sind, wenn jener durch den längeren Aufenthalt und die Schicksale, diese durch den Gebrauch, einer Person die man verehrt und schätzt, eine höhere Weihe erhalten haben. Von dem großen Antonius wird erzählt, daß er die aus Palmenblättern geflochtene Tunica des ersten Eremiten wie ein Kleinod bewahrte; fast ein Jahrtausend später nahm die heilige Elisabeth den abgetragenen Mantel des Heiligen von Assisi mit hoher Freude als Geschenk an, und glaubte in demselben einen kostbaren Schatz zu besitzen; noch um dieselbe Zeit war die Begeisterung nicht erloschen, welche mehr als ein Jahrhundert hindurch die Völker Europas nach Asien getrieben, und sie vermocht hatte, alles daran zu setzen, um das Grab des Erlösers und die übrigen heiligen Orte Palästinas den Händen der Ungläubigen wieder zu entreißen. Niemand wird behaupten wollen, daß diese Begeisterung, oder daß die Liebe der vorher genannten Gegenstände, nicht *eigentliche* Liebe war. Und doch lag „ihr Grund und ihr Ziel" zuletzt nicht in den unpersönlichen Dingen selbst, auf welche sie sich richtete, sondern in einem von ihnen Verschiedenen, in der Person nämlich, zu welcher jene Dinge in besonderer Beziehung standen. Das affirmirende Streben in Rücksicht auf einen Gegenstand ist mithin nicht in jedem Falle sofort für uneigentliche Liebe zu erklären, wenn es seinen Grund und sein Ziel in einem von seinem nächsten Gegenstande Verschiedenen hat, sondern, wie wir es in der Definition der uneigentlichen Liebe bereits ausgedrückt haben, nur dann, wenn dieses „Verschiedene" zu dem Gegenstande des Strebens im Verhältniß der Abhängigkeit steht. Ist das Letztere nicht der Fall, befindet sich vielmehr umgekehrt der

unmittelbare Gegenstand des Strebens dem „Verschiedenen" gegenüber, in welchem der wahre Grund des Strebens liegt, im Abhängigkeitsverhältniß, dann bleibt das Streben wahrhaft eigentliche Liebe. Vollständig muß hiernach die Definition der letzteren also lauten: „Die eigentliche Liebe ist das affirmirende Streben der vernünftigen Natur, dessen Grund und dessen Ziel entweder in seinem unmittbaren Gegenstande selbst liegt, oder in einem von ihm Verschiedenen, von welchem der erstere in Rücksicht auf jene Eigenschaften, die ihn der Liebe würdig machen, abhängig erscheint."

In dieser Erklärung liegt schon die Unterscheidung der eigentlichen Liebe in eine absolute und relative. Das Letztere ist sie, wenn ihr wahrer Grund, in der angedeuteten Weise, in einem von ihrem unmittelbaren Gegenstande Verschiedenen liegt, mithin namentlich immer, insofern sie unpersönlichen Dingen gegenüber stattfindet.

29. Gegenstand der eigentlichen Liebe ist die innere Güte; die uneigentliche hingegen geht auf die äußere Güte, auf das Angenehme oder das Nützliche. Denn das „an sich Gute" ist das natürliche Object desselben Strebens, womit wir uns selbst umfassen (18. 24), weil es durch seine Vorzüge als thatsächlich (*actu*) Eins mit uns selbst erscheint; das „in Rücksicht auf ein Anderes Gute" hingegen ist das Object eines Strebens, welches aus der eigentlichen Liebe eben dieses „Anderen" entspringt, und sich zu ihr verhält wie die Wirkung zur Ursache. Von dieser ihrer Ursache hängt darum die uneigentliche Liebe ab: ihre Intensität, ihre Stärke, bestimmt sich nach der Stärke jener eigentlichen Liebe, in deren Dienste sie steht. Die Liebe mit welcher wir uns selbst umfassen, behauptet nun aber, was die Stärke betrifft,

ihrer Natur nach immer den ersten Rang: durch sie hat deshalb auch die uneigentliche Liebe des „in Rücksicht auf uns Guten" naturgemäß eine größere Kraft, als die Liebe irgend welches außer uns liegenden „an sich Guten", und wo diese beiden mit einander in Conflict gerathen, da trägt jene (insofern nicht der freie Wille, von höheren Rücksichten geleitet, ins Mittel tritt) immer den Sieg davon. Durch diese Bemerkung erklärt und begründet sich die Thatsache, welche, nach einem Vers des Hesiod [1]), bereits Plato als Einwendung dem eben auch von uns angeführten Grundsatz entgegenhält, daß Aehnlichkeit und thatsächliche Uebereinstimmung Liebe erzeuge [2]).

30. Wir haben die Liebe (27) die Grundthätigkeit, den radicalen Act des Strebevermögens genannt: und sie ist in

---

[1]) *Καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει, καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ,*
Καὶ πτωχὸς πτωχῷ.

Plat. Lysis ed. Bip. vol. 5. p. 236. Steph. 215. c.

[2]) Der eben angeführte Ausdruck des alten Dichters für die in Rede stehende Thatsache ist sprüchwörtlich geworden; Aristoteles namentlich und Thomas erinnern wiederholt an das „κεραμεὺς κεραμεῖ" und „figulus figulum". Der letztere macht sich, wo er sich anschickt den Satz zu beweisen, daß Aehnlichkeit Liebe erzeuge, die Einwendung: „Similitudo est causa odii. Dicitur enim Proverb. 13, 10. quod *inter superbos semper sunt iurgia:* et Philosophus dicit in 8. Ethic. cap. 1. a. med., quod *figuli corrixantur ad invicem.* Ergo similitudo non est causa amoris." Die Lösung der Schwierigkeit lautet also: „In amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, quum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium: quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae. Et ideo si ex eo, quod est sibi similis in participatione formae, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat, efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro; et *inter superbos sunt iurgia,* quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt. Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 3.

der That von allen Strebungen die Wurzel. Das affirmirende Streben, womit wir unsere eigene Natur umfassen und alles, was mit dieser thatsächlich übereinstimmt, oder ihre ganze Vollendung fördert, muß nothwendig negirend, aufhebend, fliehend erscheinen alle dem gegenüber, wodurch es gehemmt, oder sein Ziel beeinträchtigt wird. Die hier angedeutete Beschaffenheit eines Dinges drücken wir aus, wenn wir es „schlecht" nennen [1]); und die der Liebe entgegengesetzte Strebung, womit wir das Schlechte fliehen, es negiren, ist der Haß.

Je nach der verschiedenen Beziehung, in welcher das als gut Geliebte, oder das als schlecht Gehaßte, sich uns gegenüber darstellt, erscheint die Liebe als Hoffnung (Begierde, Verlangen) oder als Freude (Genuß, Vergnügen, Lust), als Furcht oder als Trauer (Schmerz, Mißvergnügen, Unlust). Die Liebe ist Genuß oder Freude, insofern sie ihr Object erreicht hat und es umfaßt, sie ist Verlangen, Begierde, Hoffnung, insofern dasselbe noch ein zu erreichendes, ein zukünftiges ist; sie ist Trauer einem gegenwärtigen, Furcht einem drohenden (zukünftigen) Uebel gegen-

[1]) Die Schlechtigkeit eines Dinges ist jene Beschaffenheit desselben, vermöge deren es der natürlichen Richtung unsers Strebens, oder vielmehr den natürlichen Zielen desselben, hindernd, aufhebend, negirend, entgegentritt. Das thut es nur, insofern ihm jene Uebereinstimmung mit unserer Natur abgeht (sei es nun die actuelle Uebereinstimmung mit unserer vernünftigen Natur, oder die potentielle mit unserer Natur überhaupt, vgl. N. 24) welche es haben sollte, um der natürlichen Richtung unseres Strebens zu entsprechen. Die Schlechtigkeit ist also ihrem Wesen nach nicht etwas Wirkliches, positiv Seiendes, sondern ein Mangel, eine Privation, eine Verneinung dessen, was, der Natur unsers Strebens gemäß, sein sollte. Wie die Güte (26), so ist auch die Schlechtigkeit wesentlich eine Beziehung, ein relativer Begriff; wie jene, so kann auch diese ohne den Begriff eines Strebens nicht gedacht werden.

über[1]). Die vier genannten werden von den Alten allgemein als die ersten und die vorzüglichsten unter den Thätigkeiten der strebenden Kraft betrachtet; so oft es sich darum handelt, das gesammte Streben durch seine Hauptacte zu characterisiren, findet man eben sie aufgeführt.

„Ob einer
an Freude oder Traurigkeit, an Furcht
sein Alles zu verlieren, oder an Verlangen
nach allem was ihm mangelt, krank ist — was verschlägt's,
wenn, was er über oder unter seiner Hoffnung
erblickt, sein starrend Auge fesselt,
und wie durch Zauber ihn an Seel' und Leib betäubt?“[2])

---

[1]) Amor inhians habere quod amatur *cupiditas* est; id autem habens eoque fruens, *laetitia* est; fugiens quod ei adversatur *timor* est; idque si acciderit sentiens, *tristitia* est. Aug. de civ. Dei l. 14. c. 7. n. 2.

Quum ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire, et huiusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. Quod ex his accipi potest. Voluntas enim, ut dictum est, sic se habet in rebus intellectualibus, sicut generalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur: ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur . . : unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens, vel afficiens (*affine?*). Affici autem ad aliquid inquantum huiusmodi, est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus autem quum adest, et tristamur quum ab eo impedimur, et odimus quae nos ab amato impediunt et irascimur contra ea. Thom. contr. Gent. l. 4. c. 19.

[2]) Gaudeat, an doleat, cupiat metuatne: quid ad rem,
Si, quidquid vidit melius peiusve sua spe,
Defixis oculis animoque et corpore torpet?
Hor. epist. l. 1. 6, 12.

Hinc *metuunt*, *cupiunt*que: *dolent gaudent*que: neque auras

31. Die Liebe ist Genuß, ist Freude, sagten wir eben nach dem heiligen Augustin, insofern sie ihr Object erreicht hat und es umfaßt. Wie haben wir uns dieses „Umfassen“ des Objectes zu denken, und wie vollzieht es sich? In verschiedener Weise, je nach Verschiedenheit der Rücksicht (18—21), um deren willen das Object geliebt wird.

Die Liebe des **Nützlichen** (des bonum *utile*) hat ihr Ziel erreicht, und ist darum Freude, sobald der Liebende das als nützlich Geliebte (das Mittel) in entsprechender Weise für den Zweck wirksam sieht, um dessen willen er es liebt. Diese Freude, dem Nützlichen gegenüber, fällt übrigens zusammen mit der Hoffnung auf jenes Gut, um dessen willen das Nützliche geliebt wird.

Die Liebe des Angenehmen (des bonum *delectabile*) umfaßt ihren Gegenstand, und ist deshalb Genuß, sobald jener von dem Vermögen, dessen natürliches Object er bildet, als solches ergriffen wird, und ihm zu naturgemäßer Thätigkeit dient. Je nach den Vermögen sind mithin die Genüsse dieser Klasse zu unterscheiden. Dem höheren Erkenntnißvermögen entspricht der **intellectuale** Genuß, aus der (hinlänglich vollkommenen und leichten) Erkenntniß des Wahren hervor-

Dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco.

Virg. Aen. 6. 733.

Ἔστι ἀγαθὸν καὶ κακὸν· καὶ πάλιν παρὸν καὶ προςδοκώμενον. Προςδοκώμενον μὲν ἀγαθὸν, ἐπιθυμία ἐστίν· ἤδη δὲ παρὸν, ἡδονή. Πάλιν προςδοκώμενον μὲν κακὸν, φόβος· παρὸν δὲ, λύπη. . . Διό τινες τὸ πάθος εἰς τέσσαρα διαιροῦσιν, ἐπιθυμίαν, ἡδονὴν, φόβον καὶ λύπην. Nemes. Emesen. de natura hominis cap. 17. ed. Antverp. p. 100. Migne vol. 40. col. 676.

Omnis affectionis principium est amor. *Gaudium* enim et *desiderium* non est nisi amati boni, *timor* etiam et *tristitia* non est nisi de malo, quod contrariatur bono amato. Ex his autem omnes aliae affectiones oriuntur. Thom. contr. Gent. l. 1. c. 91. n. 6. Man vgl. noch Thom. S. 1. 2. p. q. 25. a. 4. Cic. Tusc. disp. l. 4. c. 6.

gehend. **Sinnlicher** Genuß, dem niederen Erkenntnißvermögen entsprechend, wird erzeugt durch angemessene sinnliche Perception: d. h. durch den Organen proportionirte Wahrnehmung des Lichtes und der Farben, der Gestalten, der Töne, der Objecte des Geruchs, des Geschmacks, des Tastsinns, der Phantasie. **Vegetativer** (organischer) Genuß endlich entsteht, so oft den Vermögen des vegetativen Lebens (d. h. jenen, welche der Erhaltung und Förderung des leiblichen Lebens, für das Individuum oder für die Gattung, dienen, — vgl. N. 39 —) ihre natürlichen Objecte geboten, und sie dadurch in die ihrer Aufgabe entsprechende Thätigkeit versetzt werden [1]).

Aber wie ergreift und umfaßt ihr Object die eigentliche Liebe, die Liebe des „an sich Guten" (des bonum *honestum*, vgl. die Note S. 55)? Denn ohne Zweifel muß die vorzüglichste Art der Güte, die innere, dem vernünftigen Geiste nicht minder als die äußere, Grund des Genusses werden können. Versuchen wir, die Bedingungen zu bestimmen, von welchen der „Genuß aus eigentlicher Liebe" abhängt.

Der Grund dieser Liebe ist die actuelle Uebereinstimmung, in welcher der vernünftige Geist ein anderes Seiendes, ihm selbst gegenüber, erblickt (18). Sie erzeugt sich nur, insofern diese actuelle Uebereinstimmung **erkannt** wird; sie wächst, je mehr dieselbe erkannt wird; ihr natürliches

---

[1]) Die vegetativen Genüsse pflegt man meistens, wie die an zweiter Stelle erwähnten, schlechthin „sinnliche" zu nennen. Sehr häufig, vielleicht immer, verbindet sich freilich mit dem sinnlichen Genuß zugleich ein vegetativer; bei alle dem ist unsere Unterscheidung sicher begründet und nothwendig. Practische Bedeutung hat dieselbe namentlich für eine Frage der Moraltheologie, in deren Beantwortung bei manchen Autoren die Klarheit sehr vermißt wird. Man vgl. die Theol Mor. des h. Alphons lib. 3. tract. 4. n. 413—416, und die Anmerkung Ballerini's in seiner vortrefflichen Ausgabe des Compend. Theol. Mor. von Güry, tom. 1. zu n. 411.

Ziel ist kein anderes, als daß dieselbe wirklich sei. Sie hat mithin ihr Ziel erreicht, sie „umfaßt ihr Object", sie wird Genuß, insofern der vernünftige Geist das Object mit jenen seinen Vorzügen, auf denen dessen actuelle Uebereinstimmung mit ihm selbst ruht, hinlänglich vollkommen schaut, d. h. insofern er es als ein „an sich Gutes" klar erkennt. Die klare Erkenntniß der inneren Güte also ist als die Bedingung zu betrachten, durch welche die Liebe des „an sich Guten" zum Genusse wird.

Dieselbe Wahrheit können wir noch von einer anderen Seite nachweisen. St. Augustin definirt irgendwo die Liebe, indem er sagt: „Sie ist jene Lebensäußerung, welche zwei mit einander vereint, oder zu vereinen trachtet, das liebende Subject nämlich und den Gegenstand der Liebe" [1]). Aehnliches lehrt, nach Aristoteles, der heilige Thomas: „Das liebende Subject strebt immer nach Vereinigung mit dem was es liebt: und zwar nach einer solchen, welche der Eigenthümlichkeit beider, und der Art der Liebe entspricht" [2]). Nun wird aber, insofern es sich um die eigentliche Liebe handelt, die möglich vollkommenste Einigung zwischen dem liebenden Subject und dem geliebten Gegenstande eben dadurch voll-

[1]) Quid est ergo amor, nisi quaedam vita, duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur? Et hoc etiam in extremis carnalibusque amoribus ita est: sed ut aliquid purius et liquidius hauriamus, calcata carne ascendamus ad animum. Aug. de Trin. 8. c. 10.

[2]) Quaedam unio est effectus amoris; et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata: et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit II. Polit. c. 11. post med.: „Aristophanes dixit, quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret aut ambos, aut alterum corrumpi, quaerunt unionem quae convenit et decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur." Thom. S. 1. 2. p. q. 28. a. 1. ad 2.

zogen, daß das erstere, der vernünftige Geist, den letzteren in actueller klarer Erkenntniß erfaßt. Denn die Erkenntniß besteht ja wesentlich darin, daß das Erkannte, seinem idealen Sein nach, in das Erkennende eingeht, indem sich in diesem das Bild des Erkannten erzeugt. Indem folglich der liebende Geist das Geliebte durch klare Erkenntniß in sich aufnimmt, „erreicht und umfaßt" er das Object seiner Liebe in der vollkommensten Weise, und es erzeugt sich somit jener Genuß, welcher die Vollendung der eigentlichen Liebe ist.

Nicht allein also mit der Erkenntniß des Wahren, wie wir vorher sahen, sondern auch mit der des „an sich Guten", verbindet sich für das vernünftige Wesen naturgemäß Genuß [1]). Es leuchtet ein, daß diese beiden Arten des Genusses von einander ganz wesentlich verschieden sind. Denn das Object des einen ist das Wahre, des anderen das „an sich Gute"; der Grund des einen ist die potentielle Uebereinstimmung des Seienden mit der Intelligenz, vermöge deren es für die Thätigkeit der letzteren das angemessene Object bildet: der Grund des anderen ist die actuelle Uebereinstimmung des „an sich Guten" mit der Natur des vernünftigen Geistes; endlich hat die Liebe, mit welcher der Geist dem Object des einen, dem Wahren, zustrebt, offenbar ihren einzigen Grund (ihre causa finalis) in dem zu erzielenden Genuß, ist darum

[1]) Offenbar sagen wir hiermit keineswegs, daß dieser Genuß bei jedem Acte der eigentlichen Liebe fühlbar werden und ins Bewußtsein treten muß. Gibt es ja doch kein einziges Princip im Haushalte des geistigen wie des materiellen Lebens, dessen natürliche und **an sich** nothwendige Wirkungen nicht durch den Einfluß anderer Principe mehr oder weniger paralysirt werden könnten. — Auch **leben** ist Genuß: und doch empfindet der Verwundete, der von Sorge und schwerem Kummer Gebeugte, nicht Lust, sondern nur tiefen Schmerz. Vollkommene, ganz ungetrübte Freude, findet sich unter dem Monde so wenig, als ausschließliches Leiden; wir erfassen und bezeichnen unsere Zustände als Lust oder Unlust je nach dem Momente, welches darin **vorherrscht**.

uneigentliche Liebe, während umgekehrt der Genuß, welchen die Erkenntniß des „an sich Guten" gewährt, nicht als der Grund, sondern als die Folge der Liebe dieses Guten erscheint. — Den drei vorher unterschiedenen Arten des Genusses, dem vegetativen, sinnlichen und intellectualen gegenüber, bedürfte es nun auch für die hier erklärte vierte Art eines besonderen Namens; allein da uns keiner bekannt ist, der gebräuchlich, und vor Mißverständnissen gesichert wäre, so fahren wir fort, diese Art „Genuß aus eigentlicher Liebe" zu nennen.

32. „Schön" nennt man, dem Sprachgebrauch gemäß, die Dinge, „insofern sie dem Geiste der sie betrachtet, dadurch allein daß er sie betrachtet, wohlgefallen", oder was dasselbe ist, „insofern ihre actuelle Erkenntniß, an und für sich, und ohne eine andere Rücksicht, dem vernünftigen Geiste Genuß gewährt"[1]). Diese vorläufige, offenbar nicht vollendete Erklärung dürfen wir als unangefochten feststehend betrachten. Um aber das Wesen der Schönheit vollständig zu bestimmen, müßten wir feststellen, welcher Art der Genuß sei, als dessen Grund sie in der gegebenen Erklärung erscheint. Daß dieser Genuß weder ein sinnlicher ist noch ein vegetativer, geht übrigens aus der Erklärung selbst schon hervor; wir glauben es überdies in unserer früheren Schrift[2]) hinlänglich bewiesen zu haben. Die Frage bleibt mithin nur diese: Ist der Genuß, den der vernünftige Geist in der Anschauung schöner Dinge findet, ein intellectualer, oder ein „Genuß aus eigentlicher Liebe"?

Bei dem heiligen Thomas finden wir zunächst eine

[1]) Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, 1. N. 66. Leibnit. apud Baldinotti, Metaph. gen. n. 276. Id., de notionibus iuris et iustitiae (ed. Berol. 1840. p. 118.) Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 1. ad 3. — 1. p. q. 5. a. 4. ad 1.

[2]) Die Schönheit und die schöne Kunst. Vgl. zunächst S. 4—28.

Aeußerung, aus welcher wir folgern müssen, daß nach der Ansicht des heiligen Lehrers der erste Theil dieser Frage verneint werden muß: der kalleologische (ästhetische) Genuß kann in seiner Auffassung nicht ein intellectualer sein. In seinem Commentar nämlich zu einer Schrift des Pseudoareopagiten lehrt Thomas also:

„Concret genommen ist dasselbe Ding welches gut ist, eben dadurch immer auch schön, und umgekehrt. Aber die Begriffe der Güte und der Schönheit sind verschieden. Der letztere nämlich wird gebildet, indem zu dem Begriff der Güte das Merkmal der Beziehung zum Erkenntnißvermögen hinzutritt, d. h. die Güte als erkennbar bezeichnet wird“ [1]).

Die Schönheit der Dinge ist mithin nach dem heiligen Thomas „die Güte derselben, insofern sie erkannt werden kann“; oder „jene ihre Beschaffenheit, vermöge deren sie sich eignen, Object des Strebens zu sein, — insofern diese Beschaffenheit erkannt werden kann“.

Nun ist aber der Gegenstand des intellectualen Genusses ohne Zweifel das Wahre [2]): denn dieses allein bildet das natürliche Object der Intelligenz. Wenn Thomas die Schönheit als den Grund intellectualen Genusses aufgefaßt hätte, dann würde er folglich haben sagen müssen: „Die Schönheit der Dinge ist die Wahrheit derselben, insofern diese das Gut der Intelligenz ist“, oder „die Schönheit der Dinge ist jene ihre Beschaffenheit, vermöge deren sie sich

---

[1]) Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi. Thom. in lib. B. Dionys. Areop. de Div. nomin. expos. c. 4. lect. 5. extr.

[2]) *Verum* est bonum intellectus. Thom S. 1. 2. p. q. 57. a. 2. ad 3. — de verit q. 18. a. 6. c. — Bonum virtutis intellectualis est *verum*. S. 1. 2. p. q. 64. a. 3. c.

eignen, Object des Erkennens zu sein, — insofern diese Erkenntniß genußbringend, und darum ein Gegenstand des Strebens ist". Mit einem Worte: wenn wir annehmen wollten, Thomas hätte die Schönheit als Grund intellectualen Genusses betrachtet, dann würden wir ihn eben dadurch beschuldigen, er habe in seiner vorher gegebenen Aeußerung den Begriff der Schönheit geradezu umgekehrt und auf den Kopf gestellt.

Aber nicht das allein: der heilige Lehrer hätte, unter jener Voraussetzung, schlechthin Widersinniges gesagt. Denn nach seinen vorher angeführten Worten muß man so definiren: „Das Schöne ist das Gute, insofern es als solches erkennbar ist." Ist es nun wahr, daß dem heiligen Thomas das Schöne als der Grund intellectualen Genusses galt, dann muß man nach ihm auch so definiren können: „Das Schöne ist das Wahre, insofern seine Erkenntniß Genuß gewährt." Substituiren wir in diesen beiden Begriffsbestimmungen für die Ausdrücke „das Wahre" und „das Gute" andere, welche diesen, nach der Lehre des heiligen Thomas, ganz äquivalent sind, so ergibt sich, nach dem Princip der Identität, folgender Schluß: „Das Seiende in seiner Beziehung zum Erkenntnißvermögen, insofern es vermöge dieser Beziehung dem Erkennenden Genuß gewährt, ist das Seiende in seiner Beziehung zum Strebevermögen, insofern diese Beziehung erkennbar ist." Dieser Satz ist aber geradezu widersinnig.

Müssen wir hiernach annehmen, daß dem heiligen Thomas der kalleologische Genuß nicht als ein intellectualer galt, so ergibt sich mit Nothwendigkeit der Schluß, daß der heilige Lehrer denselben als einen „Genuß aus eigentlicher Liebe" betrachtete. Und diese Ansicht finden wir bei Aristoteles ganz unzweideutig ausgesprochen. „Schön", lehrt der Philosoph, „ist dasjenige, was um seiner selbst willen der Liebe

würdig ist, und darum Lob verdient; oder mit anderen Worten: schön ist das an sich Gute, insofern es als solches Genuß gewährt"[1]). Halten wir an der hier an zweiter Stelle gegebenen Erklärung fest, so müssen wir nach Aristoteles sagen: „Die Schönheit der Dinge ist ihre innere Güte, insofern diese dem vernünftigen Geiste Grund des Genusses zu werden geeignet ist."

Diese Auffassung, wonach wir mit Thomas und Aristoteles den kalleologischen (ästhetischen) Genuß, im Gegensatze zum intellectualen, für einen „Genuß aus eigentlicher Liebe" erklären, wird nun überdies durch die Anschauung der gesammten älteren Philosophie bestätigt; nicht minder ergibt sich ihre Richtigkeit aus inneren Gründen. Die Schönheit ist dem erkennenden Geiste ihrer Natur nach, wesentlich und mit Nothwendigkeit, der Gegenstand und der Grund eigentlicher Liebe: und als solcher galt sie sowohl den früheren christlichen Philosophen, als allen jenen wissenschaftlichen Richtungen auf dem Boden des Heidenthums, welche in Socrates ihren Meister verehrten. Diese zwei Sätze haben wir in unserer früheren Schrift eingehend begründet[2]); zugleich wiesen wir dort[3]) wiederholt nach, wie auch die Philologie, namentlich was die Anschauung der zwei klassischen Sprachen des Alterthums betrifft, unserer Auffassung in auffallender Weise Zeugniß gibt.

Wir dürfen uns daher wohl berechtigt glauben, diese

[1]) *Καλὸν μὲν οὖν ἐστιν, ὃ ἂν δι' αὑτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετὸν ᾖ. ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὂν ἡδὺ ᾖ, ὅτι ἀγαθόν.* Arist. Rhet. 1. c. 9. n. 3.

Das Wort *ἀγαθόν* in der zweiten Definition kann nur die inner Güte bezeichnen: denn es ist gleichbedeutend mit dem vorhergehenden *δι' αὑτὸ αἱρετόν*. Wir übersetzen es darum mit Recht durch „an sich gut".

[2]) Die Schönheit und die schöne Kunst, Erste Abtheilung. Vgl. insbesondere §. 5—8, und §. 14.

[3]) S. 17 Note 1. S. 136 Note 2. S. 168 Note 1.

unsere Auffassung, wenigstens bis sie eine begründete Widerlegung findet, festzuhalten, und indem wir, der Deutlichkeit wegen, die von dem heiligen Thomas und von Aristoteles genannten Merkmale verbinden, folgende Definition zu geben: „Die Schönheit der Dinge ist ihre innere Güte, insofern dieselbe dem vernünftigen Geiste erkennbar, und darum geeignet ist, ihm Grund des Genusses aus eigentlicher Liebe zu werden." Durch Substitution äquivalenter Begriffe (vgl. N. 24) können wir dasselbe so ausdrücken: „Die Schönheit der Dinge ist ihre actuelle Uebereinstimmung mit einer vernünftigen Natur, insofern dieselbe der letzteren erkennbar, und darum geeignet ist, ihr Grund des Genusses aus eigentlicher Liebe zu werden"; oder kürzer: „Die Schönheit der Dinge ist ihre Uebereinstimmung mit einer vernünftigen Natur, insofern sie dadurch für die letztere Gegenstand des Genusses aus eigentlicher Liebe werden können." —

Ihrem Wesen nach ist die vorstehende Definition nicht verschieden von jener, welche wir in unserer früheren, wiederholt erwähnten, Schrift ausführlich entwickelt und begründet haben. Jenen Gelehrten, welche dagegen einwenden zu müssen glaubten, daß die Erklärung nicht „objectiv" (absolut) sei, können wir nur erwiedern, daß sich die Schönheit, weil ein Transcendentalbegriff, eben so wenig als die Wahrheit und die Güte durch eine „objective" (absolute) Erklärung definiren läßt. Denn die Schönheit ist, nicht minder als diese zwei, wesentlich eine r e l a t i v e Beschaffenheit der Dinge: jede absolute Definition derselben ist deshalb ungenügend. Man vergleiche das oben (26) Gesagte. Durch welches Vermögen immer man den kalleologischen Genuß erklären zu müssen glaubt, es gilt in Rücksicht auf die Schönheit vollkommen dasselbe, was wir früher mit St. Thomas von der Wahrheit sagten: In der freilich widersinnigen Annahme, daß die Dinge objectiv insgesammt wären wie sie sind, aber

kein vernünftiger Geist als thätiges Subject ihnen gegenüberstände, würde es weder ein Schönes noch eine Schönheit geben. Die 100000 Zahlengrößen, welche Vega in seinen Tafeln den Zahlen von 1 bis 100000 gegenüber aufführt, sind die Logarithmen dieser Zahlen, insofern als „Grundzahl" die Zahl 10 angenommen wird. Man denke sich, die letztere höre auf zu sein, oder man vernichte nur den Begriff einer „Grundzahl": Vega's 100000 Zahlengrößen behalten insgesammt ihren vollen objectiven numerischen Werth, aber seine Tabellen sind nicht mehr Logarithmentafeln, sondern mit bedeutungslosen Zahlen bedrucktes Papier. Der Begriff der Schönheit wird aufgehoben, so wie die Vernunft aufhört, den Begriff eines vernünftigen Wesens, und den einer bestimmten Beziehung der Dinge zu einem solchen, (wenigstens implicite) zu denken [1]).

[1]) Eine freundliche Besprechung unseres früheren Buches „Die Schönheit und die schöne Kunst" im „Katholik" (1866. Bd. 16. S. 501) enthält folgendes „Bedenken": „Wir möchten fragen, ob in der That das Fundament der Schönheit der Dinge in ihrer Aehnlichkeit mit dem Geiste zu suchen sei; ob nicht ein schlechthin objectives, den Dingen an sich zukommendes Moment das sei, was sie schön macht. Aristoteles bezeichnet als dasselbe die Proportion. Auch der h. Thomas hebt diesen Begriff hervor, und erläutert oder amplificirt ihn mit den weiteren Begriffen der Vollkommenheit und Klarheit. . . Jedenfalls halten wir dafür, daß die Schönheit nach den Bestimmungen der ganzen alten Schule, wie nach den sonstigen Anschauungen des Verfassers, ihr wesentliches Fundament in der Natur der Dinge selbst haben muß. Der Verfasser ist sich in diesem Punkte einer Abweichung von der Schule, der er sich in seinem ganzen Werke anschließt, wohl bewußt."

Der sehr verehrte Verfasser des Artikels wolle uns entschuldigen, wenn wir hiezu bemerken, daß wir uns einer Abweichung von den Anschauungen der älteren Philosophie vor allem in diesem Punkte keineswegs bewußt waren, vielmehr auch gegenwärtig die Ueberzeugung hegen, daß jene darüber nicht anders dachte, als wir. Die Schönheit h a t „ihr wesentliches Fundament in der Natur der Dinge selbst"; ist ja doch

32*. Nach dem vorher (31) über die natürliche innere Verbindung des Genusses mit der eigentlichen Liebe Gesagten, erscheint es ganz gerechtfertigt, wenn Leibniz, den theologisch-philosophischen Controversen jener Zeit gegenüber, wiederholt die eigentliche Liebe eben durch den Genuß definirt [1]).

---

eine Beziehung (relatio) ohne reales Fundament in jedem der beiden Wesen, zwischen denen sie besteht, gar nicht denkbar. Wir selbst haben in unserem Buche wiederholt, und namentlich S. 155, als „Elemente der Schönheit" dieselben objectiven Momente aufgeführt, welche Aristoteles und Thomas nennen, und noch andere dazu. Aber ob sich auch alle diese Momente in den Dingen finden, schön sind die letzteren dadurch allein noch keineswegs. Denn der h. Thomas bezeichnet ja dieselben Momente, Vollständigkeit, Klarheit und Proportion, nur unter anderen Namen, gleichfalls (S. 1. p. q. 5. a. 5. c.) als Momente der Güte, und überdies (S. 1. 2. p. q. 85. a. 4. c.) als wesentliche Momente des Seins. Insofern die Dinge diese Momente objectiv besitzen, sind sie erst; wahr aber, gut, und schön sind sie allein vermöge der Beziehung, in welche sie, weil sie jene Momente besitzen, zu je verschiedenen Thätigkeiten des vernünftigen Geistes zu treten sich eignen. So dachte die alte Schule: und sie mußte es, wenn sie anders mit dem verehrten Verfasser des Artikels und uns die Schönheit als Transcendentalbegriff anerkannte. Denn sie lehrte, wie wir früher (26) sahen, daß nur die drei Transcendentalbegriffe des Seins, der Realität und der Einheit absolute Begriffe, die übrigen aber relative seien; daß namentlich die Wahrheit und die Güte den Dingen nur eignen den Thätigkeiten des vernünftigen Geistes gegenüber: mit diesen beiden steht aber ohne Zweifel die Schönheit auf Einer Linie.

[1]) Amare sive diligere est *felicitate alterius delectari*, vel quod eodem redit, *felicitatem alienam asciscere in suam*. Leibnit. Codex iuris gentium diplomaticus, Praef. (Opp. edit. Berolin. 1840. p. 118.)

Amor *verus*, qui mercenario opponitur, est ille mentis affectus, *quo ferimur ad delectandum alterius felicitate*. Id. epist. ad. Hanschium de phil. Platonica c. VI. (ed. cit. p. 446.)

L'amour est cet acte ou état actif de l'ame, qui nous fait trouver notre plaisir dans la félicité ou satisfaction d'autrui. . . Lorsqu'on aime sincèrement une personne, on n'y cherche pas son propre profit, ni un plaisir détaché de celui de la personne aimée, mais on cherche son

Vollkommen in demselben Sinne, und nur in diesem, ist der heilige Augustin zu verstehen, wenn er an zahlreichen Stellen die Ausdrücke „Lust an etwas empfinden" (*delectari*) und „lieben", „Genuß" oder „Lust" und „reine Liebe", vollkommen synonym gebraucht[1]); und die Argumente, welche der

plaisir dans le contentement et dans la félicité de cette personne; et si cette félicité ne plaisait pas en elle-même, mais seulement à cause d'un avantage qui en résulte pour nous, ce ne serait plus un amour sincère et pur. Il faut donc qu'on trouve immédiatement du plaisir dans cette félicité, et qu'on trouve de la douleur dans le malheur de la personne aimée. Id., Sentiment sur le livre de Msgr. l'Archévêque de Cambray et sur l'amour de Dieu désintéressé. (Ed. cit. p. 789.)

Aimer véritablement et d'une manière désintéressée n'est autre chose qu'être porté à trouver du plaisir dans les perfections ou dans la félicité de l'objet, et par conséquent à trouver de la douleur dans ce qui peut être contraire à ces perfections. . . Cela fait voir qu'on ne saurait ôter le plaisir et la pratique à l'amour sans le détruire, et que M. Despróaux a eu également raison dans ses beaux vers, dont vous m'avez fait part, de recommander l'importance de l'amour divin, et d'empêcher qu'on se forme un amour chimérique et sans effet. Id., Lettre à M. l'Abbé Nicaise sur la question de l'amour divin. (Ed. cit. p. 791.)

[1]) Amanda est iustitia: et in hac iustitia amanda gradus sunt proficientium. Prius est, ut amori iustitiae non praeponantur omnia quae delectant; . . ut inter omnia quae delectant, plus te delectet ipsa iustitia: non ut alia non delectent, sed plus ipsa delectet. . . Iustitia sic delectet, ut vincat etiam licitas delectationes: et ei delectationi qua licite delectaris, praepone institiam. Aug. serm. 159. al. de verbis Ap. 17. n. 2.

Nolunt homines facere quod iustum est, sive quia latet an iustum sit, sive quia non delectat. Tanto enim quidque vehementius volumus, quanto certius quam bonum sit novimus, eoque delectamur ardentius. . . Ut autem innotescat quod latebat, et suave fiat quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adiuvat voluntates. Aug. de. pecc. mer. et remiss. l. 2. c. 17. n. 26.

Anima sub timore laborans . . per fidem confugiat ad misericordiam Dei, ut det quod iubet, atque inspirata gratiae suavitate per Spiritum sanctum faciat plus delectare quod praecipit, quam delectat quod impedit. Ita multitudo dulcedinis eius, hoc est, lex fidei, caritas

Jansenismus für seine Lehre von der „delectatio victrix" auf solche Sätze des heiligen Kirchenlehrers zu stützen pflegte, zerfallen von selbst, wenn man jene wesentliche innere Verbindung der reinen Liebe mit der Freude, und ihre innige Verwandtschaft, nicht aus den Augen läßt.

Es mag der Mühe werth sein, darauf hinzuweisen, daß in eben dieser Thatsache, in Verbindung mit dem früher (16. 17) über die Natur und das Wesen des Strebens Gesagten, die so berühmt gewordene Lehre des großen Fenelon und der französischen Quietisten von der „uneigennützigen" Liebe Gottes ihre philosophische Widerlegung findet. Nach Fenelon, wie er seine Ansicht namentlich in der Schrift *Maximes des Saints sur la vie intérieure* vortrug, soll die vollkommene Liebe Gottes von aller Rücksicht auf uns selbst und unsere Glückseligkeit gelöst sein, darum das Verlangen nach der ewigen Seligkeit, dem Gegenstande der christlichen Hoffnung, selbst ausdrücklich ausschließen können. Indem die Kirche (12. März 1699) das genannte Buch verbot, und unter mehreren anderen auch den angeführten Satz zurückwies, verurtheilte sie eine Lehre, welche schlechthin der Natur der Dinge widerspricht, darum philosophisch widersinnig ist. Denn einerseits wurzelt alle Liebe, deren die vernünftige Creatur fähig ist, nothwendig und immer, ihrem Wesen nach, zuletzt in jenem ihr anerschaffenen Streben, vermöge dessen sie mit unabweislicher Nothwendigkeit sich selbst umfaßt, und eben darum alles außer ihr, was mit ihr thatsächlich überein-

---

eius conscripta in cordibus atque diffusa, perficitur sperantibus in eum, ut anima sanata non timore poenae, sed amore iustitiae operetur bonum. Aug. de spir. et lit. c. 29. extr.

In eben diesem Sinne betet die Kirche: „Esto, quaesumus Domine, propitius plebi tuae: ut quae tibi non placent respuentes, *tuorum potius repleantur delectationibus mandatorum*." Fer. 5. post Dom. Pass. „*super populum*".

stimmt oder ihrer Vollendung dient (17 ff.); anderseits ist die eigentliche Liebe selbst ihrem Wesen nach zugleich Genuß, und die ewige Seligkeit nichts anderes, als der Genuß aus der ganzen Entfaltung, aus der höchsten Vollendung jener Liebe. Indem die Liebe sich von aller Rücksicht auf sich selbst lossagte, würde sie folglich ihre Wurzel abschneiden, und die Bedingung ihrer Existenz verneinen; indem sie allen Genuß und das Verlangen nach der ganzen Vollendung desselben ausschlösse, würde sie geradezu sich selbst aufheben [1]). —

Fenelons Irrthum erinnert uns unwillkürlich an den „geistigen Reflex des preußischen Korporalstockes", wie ihn die Frau von Staël-Holstein genannt hat, an den kategorischen Imperativ des Philosophen von Königsberg. Nicht, als ob wir dem Andenken des edlen Erzbischofs von Cambrai gegenüber uns einer Verunglimpfung schuldig machen möchten, indem wir seinen Namen mit dem eines principiellen Widersachers aller Religion zusammenstellen. Aber von dem diametral entgegengesetzten Standpunkt beider abgesehen, war es im Grunde nur eine Erneuerung des quietistischen Irrthums in rationalistischer Form, wenn Kant „die Achtung vor dem Sittengesetze um des Gesetzes selbst willen" als die einzige zuläßige Triebfeder alles moralischen Handelns aufstellte; wenn er, außer der „Ehrfurcht vor der majestätischen

[1]) Nous faisons tout pour notre bien, et il est impossible que nous ayons d'autres sentiments, quoique nous puissions dire. . . (Le pur amour) ne saurait être détaché de notre propre contentement et félicité, . . puisque notre véritable félicité renferme essentiellement la connaissance de la félicité de Dieu et des perfections divines, c'est à dire l'amour de Dieu, et par conséquent il est impossible de préférer l'un à l'autre par une pensée fondée en notions distinctes; et vouloir le détacher de lui-même et de son bien, c'est jouir de paroles, ou si l'on veut aller aux effets, c'est tomber dans un quiétisme extravagant. . . Leibniz, Sentiment sur le livre de Msgr. l'Archévêque de Cambray et sur l'amour de Dieu désintéressé.

Hoheit" seines kategorischen Imperativs, jeden anderen Beweggrund des Handelns, selbst die Rücksicht auf den Willen Gottes und auf eine ewige Vergeltung, für „Unlauterkeit und Heteronomie", darum jede Erfüllung der Pflicht aus Neigung und mit persönlicher Befriedigung, für unsittlich erklärte. Für die seichte Oberflächlichkeit jener Zeit konnte eine solche Lehre freilich wie das Princip „der reinsten und erhabensten Moral" klingen, und als solches von ihr angestaunt und gepriesen werden: aber in der That machte eben dieses Princip jedes sittliche Handeln unmöglich, indem es, ähnlich wie der Satz von der uneigennützigen Liebe, die erste bewegende Kraft aller menschlichen Thätigkeit, die anerschaffene Richtung der Natur auf sich selbst, vollkommen lähmte, und die moralische Gesinnung, das sittliche Streben, in seinem Wesen zerstörte. Faßt man überdies noch die Natur des kategorischen Imperativs ins Auge, jenes den Menschen verpflichten sollenden Sittengesetzes, das nach Kant keinen höheren Urheber hat als eben den Menschen selbst, so erscheint die „großartige, strenge" Moral des Kriticismus einfach als eine jener seltsamen Verirrungen ohne Zahl, durch welche der Hochmuth des menschlichen Geistes auf dem Gebiete der Erkenntniß sich am Ende immer selbst zu prostituiren pflegt [1]).

---

[1]) Selbst Schiller hat sich nicht enthalten können, das Kantische Princip in seinem Widerspruch mit dem gesunden Menschenverstand lächerlich zu machen:

Gewissensscrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

(„Die Philosophen.")

33. Jene unwiderstehliche innere Nöthigung, vermöge deren die vernünftige Natur auf sich selbst und ihre Vollendung, und eben darum auf alles gerichtet ist, allem zustrebt, was mit ihr actuell übereinstimmt oder ihre Vollendung fördert, mit einem Worte die Liebe, erscheint nach allem Gesagten als die universale Triebfeder jeder Bewegung, als das Grundprincip, als die erste Kraft, auf dem gesammten Gebiete des geistigen Lebens. Jede Regung und jede Strebung, mag sie affirmirend oder negirend sein, fliehend oder umfassend, setzend oder aufhebend, läßt sich auf die Liebe, als auf ihr Princip, zurückführen. Vollkommen dasselbe ist der Fall in der Ordnung der sinnlich wahrnehmenden Wesen: jede Bewegung und alles Thun der empfindenden Naturen ist durch die Liebe bedingt, geht von ihr aus, wird durch sie bestimmt [1]). Etwas dieser Thatsache ganz Analoges tritt uns aber in der rein körperlichen Welt entgegen.

> „Geisterreich und Körperweltgewühle
> Wälzet Eines Rades Schwung zum Ziele:
>
> Sphären lehrt es, Sclaven Eines Zaumes,
> Um das Herz des großen Weltenraumes
> Labyrinthenbahnen ziehn —
> Geister in umarmenden Systemen
> Nach der großen Geistersonne strömen,
> Wie zum Meere Bäche fliehn."

Auch in der leblosen Körperwelt, sagen wir, stellt sich uns, wenn wir von den sogenannten Imponderabilien und ihren Wirkungen absehen, ein gemeinsames höchstes Princip dar, an welches die Weisheit des Schöpfers eine zahllose Menge von Erscheinungen, auf dem Gebiete der Physik namentlich und

[1]) Omnis inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet. Thom. contr. Gent. l. 4. c. 19. (oben, N. 30.)

auf jenem der Astronomie, geknüpft hat. Dieses Princip ist die Schwere der Körper, oder genauer, die Ursache der Schwere, die Attraction, d. h. jene Eigenschaft der Körper, vermöge deren dieselben, nach dem geraden Verhältnisse ihrer Massen und nach dem umgekehrten der Quadrate ihrer Entfernungen, einander anziehen. Die Attraction, oder ihre Wirkung, die Schwere, ist aus diesem Grunde das schönste Bild der Liebe[1]). „Der Körper", sagt der heilige Augustin, „strebt in Folge der Schwere seiner Stelle zu. Denn nicht etwa bloß nach unten zieht die Schwere die körperlichen Dinge, sondern sie treibt sie einfach ihrer Stelle zu. Die Flamme strebt nach oben, der Stein nach unten: das Gesetz der Schwere bestimmt sie, sie suchen ihre Stelle. Gießt man unterhalb des Wassers Oel aus, so steigt es über das Wasser hinauf; gießt man Wasser über das Oel, so senkt es sich darunter: das Gesetz der Schwere beherrscht sie, sie suchen ihre Stelle. Sie bleiben unruhig, so lange ihnen die rechte Ordnung abgeht; die Ordnung tritt ein, und sie ruhen. Meine Schwere ist meine Liebe: wohin immer ich mich getrieben fühle, sie ist es die mich treibt"[2]). Aber großartiger, als auf dem Gebiete das unsere Sinne beherrschen, zeigt sich uns die Bedeutung der Naturkraft von welcher wir reden, in jenen Räumen, wohin die Sinne nicht

---

[1]) Omnis enim amor est pondus quoddam, et impetus, et tractus animae, in bonum adamatum; neque melius quam ex hac analogia ratio amoris potest concipi. Lessius, de summo bono l. 2. c. 11. n. 84.

[2]) Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis: ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum, supra aquam attollitur; aqua supra oleum fusa, infra oleum demergitur: ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata, inquieta sunt; ordinantur et quiescunt. *Pondus meum amor meus;* eo feror, quocunque feror. Aug. Conf. l. 13. c. 9. n. 10.

reichen, in welche sich, vom denkenden Geiste getragen, allein die Phantasie aufzuschwingen vermag, ohne sie auszumessen. Wie in der irdischen Natur, so erscheint auch dort als die Vermittlerin nimmer ruhender Bewegung und rastlosen Wechsels in der unverbrüchlichsten Ordnung die Schwere und ihr Princip, die Attraction, oder, wie sie der Dichter nennt,

„der Wirbel,
Der an Körper Körper mächtig reißt".

„Siehe", so fährt er begeistert fort,

„Sieh! er lehrt die schwebenden Planeten
Ew'gen Ringgangs um die Sonne fliehn,
Und, gleich Kindern um die Mutter hüpfend,
Bunte Cirkel um die Fürstin ziehn.

Durstig trinkt den goldnen Strahlenregen
Jedes rollende Gestirn,
Trinkt aus ihrem Feuerkelch Erquickung,
Wie die Glieder Leben vom Gehirn.

Sonnenstäubchen paart mit Sonnenstäubchen
Sich in trauter Harmonie,
Sphären in einander lenkt die Liebe,
Weltsysteme dauern nur durch sie."

Es ist nicht ein Traum der Phantasie, wie sie sonst, gar häufig, Dichter träumen, wenn er die Liebe Sphären in einander lenken, Weltsystemen ihre Ordnung vermitteln läßt und ihre Dauer. Denn auch Augustinus hat gesagt: „Gleichsam die Liebe der Körper ist ihr Gewicht" [1]), und St. Thomas lehrt ganz allgemein, daß in jedem Wesen welches wirkt, das

[1]) Velut amores corporum momenta sunt ponderum. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore, fertur, quocunque fertur. Aug. de civ. Dei l. 11. c. 28.

Princip alles Wirkens Liebe ist[2]). Das Gesetz der Gravitation, der „Wirbel, der an Körper Körper mächtig reißt“, ist wahrhaft der Abdruck jenes „Zaubers,

Der zum Geist gewaltig zwingt den Geist“.

Mit Recht zeigt darum der Dichter, nach den vorher angeführten Strophen, statt der Copie aus der Ordnung der todten Natur uns das Original in der Sphäre des wirklichen Lebens.

„Gleich allmächtig, wie dort in der todten
Schöpfung ew'gem Federtrieb,
Herrscht im arachneischen Gewebe
Der empfindenden Natur die Lieb'.

Tilge sie vom Uhrwerk der Naturen,
Trümmernd auseinander springt das All,
In das Chaos donnern eure Welten,
Weint, Newtone, ihren Riesenfall!

Tilg' die Göttin aus der Geister Orden,
Sie erstarren in der Körper Tod;
Ohne Liebe kehrt kein Frühling wieder,
Ohne Liebe preist kein Wesen Gott!“

In den letzten Worten hat er zugleich die Sonne genannt, um welche sich, von der Liebe getrieben und von der Liebe getragen, die Sphäre der Geister bewegen muß, die ihren einzigen Mittelpunkt bildet, aus der allein ihr Licht und Leben und Wärme zuströmt, von welcher losgerissen unausweichlich auch sie, aller Ordnung und allen Haltes beraubt, zurücksinken muß in das Chaos. Das ist das Gesetz der Liebe, welches der freie Geist nicht aus den Augen verlieren

[2]) Omne agens, *quodcunque sit*, agit quamcunque actionem ex aliquo amore. Thom. S. 1. 2. p. q. 28. a. 6. c.

darf. „Wären wir vernunftlose Thiere“, schreibt abermals St. Augustin, „so würden wir das thierische Leben lieben, und das was die Sinnlichkeit befriedigt; dies allein wäre für uns die Fülle alles Guten, und über dies hinaus würden wir nichts weiter verlangen. Wären wir Bäume, so könnten wir freilich nicht mit innerer Empfindung lieben: aber wir würden doch alle dem gleichsam zustreben, was uns behülflich wäre Früchte hervorzubringen, so schön und so reich als möglich. Wären wir Steine, oder Wasser, oder Luft, oder Feuer, so hätten wir zwar weder Leben noch Empfindung: aber es würde uns doch auch so ein gewisses Streben nach der rechten Ordnung und nach der uns entsprechenden Stelle nicht fehlen. Denn gleichsam die Liebe der körperlichen Dinge ist jene Tendenz, welche ihnen die Schwere gibt, mag dieselbe sie abwärts ziehen oder, in Folge ihrer Leichtigkeit, sie in die Höhe treiben: und in welcher Richtung immer ein Körper sich bewegt, es ist die Schwere die ihn treibt, so wie den Geist die Liebe. Aber wir sind Menschen, gemacht nach dem Bilde unseres Schöpfers: und bei ihm ist wahre Ewigkeit, ewige Wahrheit, ewige und wahre Liebe, und er selbst ist die ewige, die wahre, die aller Liebe werthe Dreifaltigkeit, die unvermischte und ungetheilte. Darum müssen wir mit hochherziger Entschiedenheit hindurcheilen durch alles, was er gemacht hat, und in den Dingen welche niedriger sind als wir selbst, gewissermaßen die Spuren seiner Tritte aufsuchen, wie dieselben, in den einen minder deutlich, in den andern wahrnehmbarer, sich ausprägen: denn auch diese Dinge würden ja kein Maaß des Seins haben, würden keine Form besitzen, würden der Ordnung entbehren und kein Streben kennen nach Ordnung, wären sie nicht gemacht von ihm, welcher das wesenhafte Sein ist, die wesenhafte Weisheit, und die wesenhafte Güte. In uns selbst dagegen sehen wir sein eigentliches Abbild uns entgegentreten: auf dieses schauend

müssen wir, wie einst der jüngere Sohn im Evangelium, zurückgehen in uns selbst, und aufstehen, und heimkehren zu ihm, von dem wir durch die Sünde uns abgekehrt. Denn dort, bei ihm allein, gibt es für unser Leben kein Sterben mehr, für unser Erkennen keine Verirrung, und kein Hemmniß für unsere Liebe" [1]).

V.

Das höhere Strebevermögen.

34. Wie die erkennende Kraft der Seele, so bethätigt sich auch jene anerschaffene „setzende" Richtung unserer Natur auf sich selbst und auf das was mit ihr übereinstimmt (16), durch eine doppelte Art von Acten: durch solche, die in der Seele als geistiger Substanz ihren Abschluß finden, und durch andere, welche sich nur vermittelst eines leiblichen Organs vollziehen. Das Vermögen für die ersteren nennen wir das Vermögen des reinen Strebens, das höhere oder das vernünftige Strebevermögen, das höhere Begehrungsvermögen, den Willen [1]).

In dem Vorhergehenden haben wir von dieser Doppelartigkeit des menschlichen Strebens abgesehen, und das Strebevermögen „im allgemeinen" ins Auge gefaßt: nicht, als ob sich alles, was wir bisher über das letztere, über seine Thätigkeiten und ihre Objecte sagten, in gleicher Weise auf das niedere wie auf das höhere Streben beziehen ließe, sondern weil beide in der That in vielen Punkten übereinstimmen. Denn das niedere Vermögen ist, namentlich insofern wir von der Freiheit des höheren Strebens absehen, allerdings das

[1]) Aug. de civ. Dei l. 11. c. 28.

[2]) Appetitus rationalis, intellectivus, vis appetendi superior, voluntas.

vollkommene Analogon des höheren, und die Begriffe der Güte, der Liebe, des Genusses, sowie die übrigen von welchen die Rede war, haben ihre Bedeutung sowohl in Rücksicht auf das eine als auf das andere.

35. Der nothwendige Gegenstand der Richtung unsers Willens ist der früher (16—20) angegebene: unsere eigene Natur und ihre vollkommene Glückseligkeit, und eben darum alles, worin wir entweder actuelle Uebereinstimmung mit unserer Vernunft erkennen, oder eine positive, förderndе Beziehung, sei es zu unserer eigenen Glückseligkeit oder zu einem mit unserer Vernunft actuell Uebereinstimmenden; mit anderen Worten alles, was sich uns durch innere oder äußere Güte empfiehlt. Alles das ist, sagen wir, der nothwendige Gegenstand der Richtung unsers Willens: nicht, der nothwendige Gegenstand seiner Thätigkeit. Denn der nothwendige Gegenstand der affirmirenden Thätigkeit des Willens ist eben nur sein erstes, originales Object: unsere eigene Natur und ihre vollkommene Glückseligkeit. Nun stehen zwar alle Dinge, die sich uns als gut darstellen, eben als solche mit diesem nothwendig gewollten Ziele in Verbindung; allein diese Verbindung ist nicht eine nothwendige: unsere Natur und ihre Glückseligkeit kann auch ohne dieselben sein, — und daß dem so ist, das entgeht uns nicht, wir nehmen es wahr, weil wir vernünftig sind. Daher kömmt es, daß wir uns in Rücksicht auf die in Rede stehenden Dinge, eben insofern wir ihre Beziehung zu unserer Natur und Glückseligkeit als eine nicht nothwendige erkennen, auch des affirmirenden Wollens zu enthalten im Stande sind; daß wir statt des Gutes A auch das Gut B umfassen können, mag es nun größer, kleiner, oder gleich groß sein [1]).

[1]) Vgl. Thom. S. 1. p. q. 82. a. 2. — q. 83. a. 1. — 1. 2. p. q. 10. a. 2. — de verit. q. 22. a. 6.

Das ist die Freiheit des menschlichen Willens. Sie wurzelt, wie aus dem Gesagten hervorgeht, in unserer Vernünftigkeit. Das bloß sensitive Wesen, das Thier, nimmt auch die seiner Natur entsprechenden Güter wahr, es erfaßt die Dinge nach jener ihrer Beschaffenheit, vermöge deren sie mit seinem Sein und mit seinem Wohlsein harmoniren, dasselbe unterstützen: aber es ist nicht fähig, weiter zu gehen, und zu der Erkenntniß vorzudringen, daß sein Wohlsein auch ohne dieses oder jenes einzelne Gut vollkommen möglich sei; es empfindet ausschließlich den Eindruck des Augenblicks, und kann sich nicht über denselben erheben, um einzusehen, daß es außer dem augenblicklich reizenden auch noch andere Güter gebe, daß mithin seine Glückseligkeit noch keineswegs aufgehoben ist, wenn es sich dessen enthält, was eben jetzt dieselbe zu fördern scheint. Was es augenblicklich als ihm zusagend auffaßt, dem strebt es deshalb mit Nothwendigkeit zu. „Die Sinnlichkeit weiß nichts von der Zukunft," sagt Aristoteles; „darum erscheint ihr das augenblicklich Angenehme schlechthin angenehm und schlechthin gut, — darum beherrscht sie der Eindruck des Augenblicks" [1]).

36. Wenn übrigens hiernach der menschliche Wille frei ist, so ergibt sich doch zugleich auch, daß die Freiheit keineswegs wesentlich allen Thätigkeiten des Willens inhärirt. Die Freiheit hat ihren wesentlichen Grund in der actuellen Erkenntniß, daß das Gut, welches sich augenblicklich der Vernunft darstellt, zu dem nothwendig gewollten letzten Ziele alles unseres Strebens nicht in nothwendiger Beziehung stehe, daß vielmehr dieses Ziel auch ohne dasselbe vollkommen erreichbar sei. Ohne diese Erkenntniß, und vor dieser Er-

[1]) Ἡ ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη (ἀνθέλκειν κελεύει)· φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ καὶ ἁπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἁπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον. Arist. de anima l. 3. c. 11. n. 7. ed. Paris. 1654. t. 2. p. 56. C.

kenntniß, sind mithin auch die Thätigkeiten des höheren Strebens durchaus unfrei; denn ihr bestimmendes Princip ist dann ausschließlich die anerschaffene natürliche Richtung des Strebens auf alles und jedes, was sich der Erkenntnißkraft als „gut" darstellt. Freilich muß in dem Menschen, der sich seiner selbst bewußt ist, jene actuelle Erkenntniß sich sehr bald bilden, so oft das Auge seines Geistes auf irgend ein Gut fällt; allein es wäre eine ganz irrthümliche Auffassung, wenn man jeden Willensact als einen freien Act betrachtete, weil er eben Act des Willens ist. Eine innere Versuchung zum Stolz z. B., oder zur Freude über das Unglück eines Feindes, ist ohne Zweifel eine Thätigkeit des Willens; aber so lange sie eben nur Versuchung bleibt, ist sie vollkommen unfrei, und jeder weiß, daß es sehr wohl geschehen kann, daß unfreie Strebungen dieser Art sich bilden, selbst andauernd durch längere Zeit sich erneuern, ohne daß der Mensch „einwillige", d. h. ohne den mindesten Antheil der Freiheit, dem angestrengten freien Streben des Willens selbst zuwider. Mit einem Worte, die Regungen des Willens, insofern sie sich unabhängig von der Ueberlegung der Vernunft erzeugen[1]), sind eben so nothwendige Acte, und darum eben so wenig zurechenbar, als die Thätigkeiten der Intelligenz oder der perceptiven Sensibilität. Denn wie die letzteren ihrer Natur nach immer, so erscheint in den in Rede stehenden Acten auch der Wille einfach als natürliche Kraft, welche in ihrer Thätigkeit nothwendigen Gesetzen unterliegt, nicht als freies Vermögen. Wir wissen sehr wohl, daß das „höhere Strebevermögen" und der „freie Wille" nicht zwei verschiedene Vermögen sind, sondern ein

[1]) Die motus *primo primi*, die „allerersten" Regungen, nennt sie die Moral. Aber diese Bezeichnung ist einigermaßen mißverständlich: jedenfalls kann eine ganze Menge solcher Regungen auf einander folgen, und auch die zwanzigste noch eine „allererste" sein.

einziges [1]); aber daraus folgt nicht, wir wiederholen es, daß alle höheren Strebethätigkeiten auch freie Thätigkeiten sind: denn eben dieses Eine Vermögen ist sowohl *„natura"*, als *„potentia libera"*, und es ist das Letztere nicht absolut und schlechthin, sondern nur rücksichtlich einer gewissen Klasse seiner Thätigkeiten [2]).

Ob diese Unterscheidung zwischen natürlich-nothwendigen und freien Regungen des Willens auch auf die Ordnung der reinen Geister Anwendung finde, das brauchen wir hier nicht zu untersuchen. Es mag sein, daß das Strebevermögen eines Engels, endlichen Gütern gegenüber, nie als natürliche Kraft, sondern nur als freies Vermögen thätig sein kann. Wir handeln von den Vermögen der menschlichen Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande: und in Rücksicht auf diese kann es, bei der großen Unvollkommenheit ihrer Intelligenz, und der bedeutenden Abhängigkeit ihrer beiden höheren Vermögen von den niederen und dadurch von der Materie, wohl keinem Zweifel unterliegen, daß nicht wenige vom Willen, auch endlichen Gütern gegenüber, gesetzte Thätigkeiten mehr oder minder unfreie, selbst auch schlechthin nothwendige, Strebungen sind. Als solche müssen jedenfalls sowohl viele Wirkungen der „zuvorkommenden" Gnade gelten [3]), als auch

[1]) Voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una. Thom. S. 1. p. q. 83. a. 4. c. extr.

[2]) Liberum arbitrium est ipsa voluntas; *nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum eius, qui est eligere.* Thom. de verit. q. 24. a. 6. c. extr.

[3]) Deus *ut velimus* operatur: quum autem volumus, ut perficiamus nobis cooperatur. Aug. de grat. et lib. arb. c. 17.

In illo effectu in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: et secundum hoc dicitur gratia *operans*. . . Est autem in nobis duplex actus. Primus quidem interior voluntatis: et quantum ad istum actum voluntas se habet ut

die unwillkürlichen Regungen der „geistigen Concupiscenz", von welcher die Theologen reden [1]); überdies aber, wie sich später herausstellen wird, noch manche andere Acte des höheren Strebevermögens.

37. Alle übrigen Vermögen hingegen sind, ihrer Natur nach und an sich betrachtet, nur natürliche Kräfte, deren Thätigkeit von nothwendigen Gesetzen bestimmt wird. Sie erzeugen ihre Acte, sobald alle erforderlichen Bedingungen dafür gesetzt sind; und die Intensität der ersteren ist immer so groß, als sie es, dem jedesmaligen Object gegenüber, der augenblicklichen Vollkommenheit des Vermögens nach sein kann. An sich betrachtet, sagen wir, sind die Vermögen, außer dem Willen, nichts anders als natürliche Kräfte. Denn weil die Substanz, in welcher sie insgesammt wurzeln, welche in ihnen allen lebt und wirkt und sie alle beherrscht, eben durch den Willen in ihrem Wirken sich nach eigener freier Wahl selbst bestimmt, so wird, mittelbar, auch den Acten jener anderen Vermögen der Vorzug der Freiheit zu Theil. Dieselben sind frei, und zurechenbar, als *actus* (ab anima libere volente) *imperati*, d. h. insofern der freie Geist nach genügender Reflexion sie entweder veranlaßt, oder, wo sie ohne eine solche Veranlassung nach den natürlichen Gesetzen entstehen, sie gutheißt und ihnen beistimmt.

38. Die Hauptäußerungen des geistigen Strebens sind

mota, Deus autem ut movens, et praesertim quum voluntas incipit bonum velle, qnae prius malum volebat. Thom. S. 1. 2. p. q. 111. a. 2. c.

[1]) Negandum non est, etiam in parte superiori simile vitium inveniri. Nam ea qnoque animi pars prona est ad concupiscendos honores, inanem gloriam, et alias vanitates, et, etiamsi nolimus, interdum parit huiusmodi desideria. . . Itaque concupiscentiae vitium licet praecipue in sensualitate, tamen etiam in mente sedem habet. . Atque in his omnibus nisi fallor, cum Petro Lombardo, Henrico, Gregorio, et ceteris omnibus convenimus. Bellarm. de amiss. grat. et statu pecc. l. 5. c. 15.

jene vier, welche wir oben (30) als die Hauptacte der strebenden Kraft im allgemeinen nannten: Verlangen und Freude, Furcht und Schmerz. Wie sie sich auf Liebe und Haß, und zuletzt auf die erstere allein, zurückführen lassen, so umschließen sie selbst alle anderen besonderen Strebethätigkeiten, welche zahlreich und mannigfaltig sind. Als die vorzüglichsten pflegen, wenn wir auch die bereits erwähnten nochmals nennen wollen, folgende aufgeführt zu werden:

Setzende (affirmirende) Strebungen (*motus prosecutionis*): Liebe, Bewunderung, Verlangen, Nacheiferung, Hoffnung, Muth, Freude (Genuß, Vergnügen, Lust);

aufhebende (verneinende, fliehende,) Strebungen (*motus fugae*): Haß, (Abscheu, Widerwille,) Verachtung, Furcht, Schmerz, (Trauer, Unlust,) Scham, Mitleid, Zorn, (Unwille).

VI.

Das sinnliche Strebevermögen.

39. Noch Ein Grundvermögen der menschlichen Seele ist uns zu besprechen übrig. Insofern nämlich ihre strebende Kraft nicht in rein geistiger Weise, sondern vermittelst eines leiblichen Organs thätig ist, erscheint dieselbe als das Vermögen des sinnlichen Strebens, als das sinnliche oder das niedere Strebe- (Begehrungs-) Vermögen. Als das eben erwähnte Organ wird ohne Zweifel am richtigsten, wie beim niederen Erkenntnißvermögen (5), wieder das Nervensystem bezeichnet: aber nicht jener Theil desselben, welcher der sinnlichen Wahrnehmung dient, sondern sein zweiter Haupttheil, der dem ersteren, als dem „animalen" oder dem „Cerebrospinalsystem" gegenüber, das „vegetative", das „organische", das „splanchnische", das „sympathische Nervensystem", auch

das „Gangliennervensystem", oder mit einem Worte „der Sympathicus" genannt wird [1]). Zunächst einige Andeutungen über dieses Organ, nach Hyrtl [2]) und Longet [3]).

1. Während die Cerebrospinalnerven sämmtlich von zwei Hauptmassen ausgehen, dem Gehirn und dem Rückenmark, welche darum als der Centraltheil ihres Systems aufgefaßt werden, läßt sich beim vegetativen System eine solche Centralmasse nicht angeben. Die Nerven desselben gehen vielmehr von einer Menge verschiedener Hauptpunkte aus: die letzteren sind graue, mehr oder weniger gerundete, isolirte Körper, die in vielen aber bestimmten Theilen des Leibes zerstreut vorkommen, und „Ganglien" [4]) oder „Nervenknoten" heißen; daher auch der Name „Gangliensystem". Im allgemeinen stellt sich das System dar als ein knotiger Strang, der sich längs des Rumpfes an jeder Seite der Wirbelsäule, parallel mit dieser, vom Kopfe bis zum Kreuzbein abwärts hinzieht, und einerseits mit sämmtlichen Rückenmarksnerven zusammenhängt, anderseits an sämmtliche Organe des Halses, der Brust und des Bauches zahlreiche Nervenzweige abgibt.

2. Man zählt in dem Strange 24 oder 25 „Strangknoten"; nach der Lage unterscheidet die Anatomie in demselben einen Halstheil (3 Knoten), einen Brusttheil (11 oder 12 Knoten), und einen Lenden-Kreuzbeintheil (10 Knoten). Im Kopfe und in der Gegend des Kreuzbeins kommt eine Querverbindung in der Mittellinie zwischen den Strängen

---

[1]) „Nervus sympathicus". Bei den Alten „Nervus intercostalis".

[2]) Lehrbuch der Anatomie des Menschen. (Prag 1846.) S. 52 ff. und S. 294 ff.

[3]) Anatomie und Physiologie des Nervensystems. Uebersetzt und vervollständigt von Hein. (Leipzig 1849.) Bd. 2. S. 428 ff.

[4]) Γάγγλιον, eine schmerzlose Geschwulst unter der Haut. Die Bedeutung „Nervenknoten" hat das Wort bei den Alten nicht.

beider Körperseiten zu Stande: in Folge dieser zweifachen Verbindung stellen die beiden Ganglienstränge zusammen eine Art Ellipse dar.

Innerhalb derselben lassen sämmtliche Knoten des Stranges ihre Strahlungen ausgehen, welche selbst wieder aus Ganglien und deren peripherisch verlaufenden Verzweigungen bestehen; diese Strahlungen sind es zunächst, welche die zahlreichen Nervengeflechte (*plexus*) bilden; die Zweige der letzteren umspinnen scheidenförmig die Arterien, und dringen mit denselben in die verschiedenen Organe ein. Indeß sind die Nervengeflechte keineswegs ausschließlich Erzeugnisse der Strahlungen aus den Strangknoten. Denn einerseits hat an der Bildung von mehreren Geflechten das Cerebrospinalsystem entschiedenen Antheil; anderseits bilden die in den Geflechten vorkommenden Knoten selbst wieder eigene Centra, in denen neue Nervenfasern entstehen, um sich den von den Strangknoten herbeikommenden Fasern zuzugesellen. Jedes Ganglion scheint sich in dieser Rücksicht wie ein untergeordnetes Gehirn zu verhalten, welches neue Nervenelemente entwickelt, und sie den von anderen Entwickelungsstellen abstammenden coordinirt. — Die erwähnten Nervengeflechte werden nach ihrer Stelle wieder unterschieden als Kopfgeflechte, Halsgeflechte, Brustgeflechte, Bauch- und Beckengeflechte des Gangliensystems. Das größte und reichste unter allen ist das Sonnengeflecht oder Oberbauchgeflecht [1]).

3. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Erhaltung

[1]) Plexus solaris, coeliacus, epigastricus, auch cerebrum abdominale (Unterleibsgehirn). Man faßte dasselbe früher, seiner Größe und Stärke wegen, als den Hauptcentralpunkt für das vegetative System auf, entsprechend dem Gehirn und Rückenmark für das Cerebrospinalsystem. Die Benennung „Sonnengeflecht“ hat ihren Grund in der vielfachen Kreuzung und Verkettung der Elemente dieses Geflechts, und in der strahligen Richtung seiner Ausläufer.

und Ausbildung des leiblichen Lebens, sowohl in Rücksicht auf das Individuum als auf die Gattung, vorzugsweise durch das Gangliensystem vermittelt wird. Die Blutbereitung, die Functionen des Herzens, der Lunge, der Leber, der Milz, des Magens u. s. w., überhaupt aller Ernährungs-, Absonderungs- und Fortpflanzungsorgane, hangen unmittelbar und zunächst von ihm ab. Eben darum hat es seinen Hauptsitz in jenen Theilen, welche dem angegebenen Zwecke zunächst dienen; daher auch die Namen, „vegetatives", „organisches", „splanchnisches" [1]) Nervensystem. —

Die vorstehenden Andeutungen über die Functionen des Gangliensystems enthalten zugleich die Begründung, weshalb gerade dieser Theil als das Organ des niederen Strebevermögens betrachtet werden muß: er dient ja der Physiologie zufolge, als „vegetatives" System, eben jenem Zwecke, auf welchen auch das sinnliche Streben seiner Natur nach zunächst gerichtet ist, der Erhaltung und Ausbildung des leiblichen Lebens.

40. Das sinnliche Strebevermögen ist nach dem Gesagten „die setzende Kraft der Seele in Rücksicht auf das leibliche Leben, seine Erhaltung, Ausbildung und Fortpflanzung, insofern dieselbe, in Folge der Wahrnehmungen des sinnlichen Erkenntnißvermögens, durch das sympathische Nervensystem als ihr eigentliches Organ, in Thätigkeit tritt". Das nächste Object dieses Vermögens ist hiermit angegeben; weiterhin richtet es sich auf alles Körperliche, was, in Rücksicht auf das Individuum oder auf die Gattung, als seiner Natur nach den Bestand und die Vollendung des leiblichen Lebens fördernd von der perceptiven Sinnlichkeit aufgefaßt wird. Und wie es sich allem diesem in affirmirender Thätigkeit zuneigt, so „flieht" es, negirend und aufhebend, das Ent-

[1]) Σπλάγχνα die Eingeweide, vorzüglich Herz, Lunge und Leber.

gegengesetzte: beides mit Nothwendigkeit und nach den Gesetzen der vernunftlosen Natur, insofern es nicht durch die Vernunft und den freien Willen bestimmt wird.

In Thätigkeit gesetzt wird das niedere Strebevermögen, wie wir in der gegebenen Definition desselben gleichfalls angedeutet haben, zunächst und eigentlich, und in Rücksicht auf sein natürliches Object, durch entsprechende Wahrnehmungsacte des niederen Erkenntnißvermögens. Mit dem Organ des letzteren steht es eben darum durch zahlreiche, vom Gehirn und Rückenmark zu seinem Organ, dem sympathischen System, hinzutretende und mit ihm sich verzweigende Nerven in der engsten Verbindung. Wir haben schon gezeigt (9), daß unter den verschiedenartigen Aeußerungen des niederen Erkenntnißvermögens jene, welche ihr nächstes Princip in dem Sinn für die Wahrnehmung actueller Modificationen des eigenen Leibes, in den fünf äußeren Sinnen oder in der Phantasie haben, keineswegs genügen, um alle Thätigkeiten des sinnlichen Strebens zu erklären, daß vielmehr außer den genannten auch die „sinnliche Urtheilskraft" als besondere Fähigkeit dem niederen Erkenntnißvermögen zuerkannt werden muß. Es ist darum ein Irrthum, wenn man den nächsten Grund der sinnlichen Strebeacte ausschließlich in dem sinnlich erkannten Vergnügen oder Mißvergnügen finden will, und die Natur des niederen Strebevermögens scharf bezeichnet zu haben glaubt, indem man sagt, es strebe dem sinnlich Angenehmen zu, und fliehe das sinnlich Unangenehme. Wäre das genau, dann würde, wie wir früher bereits hervorhoben, das sinnliche Streben keiner Art von Objecten gegenüber, vor einer empirischen Wahrnehmung ihrer angenehmen oder unangenehmen Wirkungen, sich regen: die Erfahrung lehrt aber das Gegentheil.

41. Was die Acte des sinnlichen Strebevermögens betrifft, so sind sie jenen des geistigen (38) ganz analog,

und führen mit ihnen dieselben Namen. Sinnliche Liebe und geistige Liebe, sinnliche Freude (Lust) und geistige Freude, sinnlicher Schmerz und geistiger Schmerz (Trauer), u. s. w., stimmen ihrer generischen Eigenthümlichkeit nach, insofern sie Strebungen sind, vollkommen überein: der wesentliche Unterschied zwischen den einen und den anderen besteht darin, daß die ersteren ihrer Natur nach im allgemeinen durch eine sinnliche Perception bedingt, und Thätigkeiten eines Vermögens sind, welches an ein leibliches Organ gebunden ist, während die gleichnamigen geistigen Strebeacte von einer Vernunfterkenntniß veranlaßt werden, und sich in der rein geistigen Strebekraft vollziehen.

Damit die Natur der in Rede stehenden sinnlichen Strebungen noch klarer hervortrete, lassen wir hier noch ihre Definitionen folgen. Sinnliche Liebe, die Grundthätigkeit des niederen Strebevermögens, ist nach dem Vorhergehenden (vgl. N. 16) aufzufassen als „die, durch das sympathische Nervensystem sich vollziehende, setzende Thätigkeit der Seele, in Rücksicht zunächst auf die Erhaltung und Förderung des leiblichen Lebens im Individuum und in der Gattung, weiterhin auf jene Dinge, welche als diesen Zweck fördernd durch die sinnliche Erkenntniß erfaßt werden". Die entsprechende aufhebende Thätigkeit in Rücksicht auf die entgegengesetzten Objecte ist sinnlicher Abscheu.

Sinnliche Lust (Vergnügen, Genuß) ist „die durch das erwähnte Organ sich vollziehende, setzende Thätigkeit der Seele, in welcher diese eine gegenwärtige, der Förderung des leiblichen Seins im Individuum oder in der Gattung entsprechende, und als solche sinnlich wahrgenommene Erscheinung umfaßt" [1]).

---

[1]) Oben (S. 79) unterschieden wir zwischen sinnlichem (d. h. sinnlich-perceptivem) und vegetativem Genuß. Die Unterscheidung gründet

Sinnlicher Schmerz ist umgekehrt „die durch das sympathische Nervensystem sich vollziehende, aufhebende Thätigkeit, in welcher die Seele eine, die Vollkommenheit oder die Erhaltung des leiblichen Lebens im Individuum oder in der Gattung beeinträchtigende, und als solche sinnlich wahrgenommene Erscheinung vergebens negirt und flieht“ [1]).

Sinnliche Furcht ist dieselbe, erfolglos aufhebende, Thätigkeit, einem, als bevorstehend, sinnlich wahrgenommenen leiblichen Uebel (des Individuums oder der Gattung) gegenüber; sinnliche Begierde, wieder umgekehrt, die setzende sinnliche Strebung in Rücksicht auf eine sinnlich vorgestellte, aber noch nicht verwirklichte, der natürlichen Richtung des Strebens zusagende Erscheinung.

Nicht ohne Grund haben wir die Objecte der in Rede stehenden sinnlichen Strebethätigkeiten ausdrücklich als Erscheinungen bezeichnet, welche zur Erhaltung und Förderung des leiblichen Lebens im Individuum oder in der Gattung in (zusagender oder gegensätzlicher) Beziehung stehen. Denn

---

sich, wie wir dort andeuteten, auf die Verschiedenheit der Vermögen, deren entsprechende Thätigkeit je den Grund des Genusses bildet: aus der naturgemäßen Action des vegetativen Vermögens erzeugt sich der vegetative Genuß, aus der des sinnlichen Perceptionsvermögens der sinnliche, im engeren Sinne dieses Wortes. Insofern dagegen der erste wie der zweite formell immer seinen Sitz in dem sinnlichen Strebevermögen hat, als dem unmittelbaren Princip jedes niederen Genusses, fallen allerdings beide unter den generischen Namen „sinnlicher Genuß“.

[1]) Formell zum Schmerz wird unser Streben dadurch, daß es sein natürliches Ziel zu erreichen gehindert ist; daß es nicht verwirklichen kann, was es naturgemäß verwirklichen sollte. Die „formalis ratio doloris“, dasjenige worin das Wesen des Schmerzes liegt, ist mithin, wie die Schlechtigkeit (N. 30, Note 1) ein Mangel, eine Privation, eine Verneinung dessen, was der Natur unsers Strebens gemäß sein sollte: und kurz definirt ist sinnlicher Schmerz „eine naturwidrig gehemmte sinnliche Strebung“.

vielfach wird, wenn wir nicht irren, dieses zweite Moment, die anerschaffene Richtung des Strebens auf das was die Gattung fördert, übersehen, und das niedere Strebevermögen nur gegenüber dem individuellen leiblichen Sein und Wohlsein ins Auge gefaßt. Wie wir schon wiederholt andeuteten, hangen die Strebungen, welche sich unmittelbar auf die Erhaltung der Gattung beziehen, von den Perceptionen der sinnlichen Urtheilskraft ab. Weil diese im Menschen, der entwickelten intellectuellen Thätigkeit gegenüber, mehr in den Hintergrund tritt, daher kömmt es, daß die durch sie veranlaßten Strebungen sich leichter bei den Thieren beobachten lassen. Sinnliche Strebungen dieser Art sind z. B. die Furcht und die Besorgniß, in Folge deren die Henne, wenn sie von fern den Sperber erblickt, ängstlich ihre Jungen unter ihre Flügel sammelt; jene Liebe, welche Moyses in dem schönen Bilde gezeichnet hat: „Wie der Adler lockt zum Fluge seine Jungen, und über ihnen schwebt, und seine Flügel spreitet" (V. 32, 11.); oder jene Trauer, die der römische Dichter in seinen bekannten Versen besingt:

„Wie voll Schmerz Philomela in grünender Pappelumschattung
Ihre verlorenen Kinder betraurt, die erspähend ein Landmann
Grausam dem Nest entwendet', die federlosen; doch jene
Weint in die Nacht, und erneut vielfältige Töne des Jammers,
Sitzend im Laub; es erfüllt ringsum Wehklage die Gegend."
(Georg. 4, 511. Nach Voß.)

Die vorstehenden Erklärungen entsprechen genau jenen generischen Begriffen der Strebeacte, welche wir oben (30) nach dem heiligen Augustin gaben [1]). Indem wir sie voll-

[1]) Die gleiche Anschauung ist in der folgenden Stelle ausgesprochen. „Voluntas est in omnibus (his motibus): immo *omnes nihil aliud quam voluntates sunt.* Nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensione quae volumus? et quid est metus atque tristitia,

ständig ausdrückten, wollten wir schon hier namentlich jener Anschauungsweise entgegentreten, vermöge deren man vielfach den Schmerz und die Lust nicht für eine Thätigkeit, sondern für das Gegentheil davon, für ein Leiden und eine Ruhe zu halten pflegt. Wir werden später veranlaßt sein, diese Auffassung eingehend zu beleuchten; hier weisen wir nur darauf hin, daß dieselbe wenigstens mit den Grundsätzen der früheren Philosophie absolut unvereinbar ist. Denn diese betrachtete mit vollster Entschiedenheit Schmerz und Lust so gut wie Furcht und Begierde als Aeußerungen des Strebevermögens [1]): daß aber jede Aeußerung des letzteren wesentlich Thätigkeit ist, davon war nicht nur die ältere Philosophie überzeugt, sondern auch die neuere ist damit vollkommen einverstanden.

---

nisi voluntas in dissensione ab his quae nolumus? Sed quum consentimus appetendo ea quae volumus, cupiditas, quum autem consentimus fruendo his quae volumus, laetitia vocatur. Itemque quum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis voluntas metus est; quum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est. Et omnino pro varietate rerum quae appetuntur atque fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur. Aug. de civ. Dei l. 14. c. 6.

[1]) Manifestum est, quod dolor, sicut et delectatio, *est in appetitu* intellectivo vel sensitivo. Thom. S. 1. 2. p. q. 35. a. 1. c.

Zweiter Abschnitt.

Das Gemüth.

I.

Begriff und Wesen der Gemüthsbewegung.

42. Nachdem wir in dem Vorhergehenden die Grundvermögen unserer Seele, in Rücksicht auf ihre Natur, ihr Object und ihre Acte, hinlänglich characterisirt haben, können wir jetzt zu dem eigentlichen Gegenstande unserer Untersuchung selbst übergehen. Das ist die Beantwortung der Frage nach dem Wesen jener psychischen Lebensäußerungen, welche man Gemüthsbewegungen nennt, und nach der Eigenthümlichkeit des Vermögens, das ihr unmittelbares Princip bildet und von welchem sie den Namen haben, des Gemüths. „Das Wort Gemüth", bemerkt nicht mit Unrecht ein Philosoph aus der Schule Hegels, „gehört in der Terminologie der deutschen Philosophie zu den Zauberwörtern, welche, wie das Wort Ding, Absolut u. s. w., sich gern da einstellen, wo es an jedem Begriffe fehlt. Welche vage Definitionen sind nicht davon gegeben worden, und noch öfter hat man ganz ohne die Ehre einer Definition doch im Namen des Gemüths gehandelt, weil sein Begriff sich von selbst ver-

stehe" [1]). Suchen wir darum vor allem durch Hinweisung auf concrete Erscheinungen aus dem Leben unsern Gegenstand klar zu bezeichnen, und mit unsern Lesern eins darüber zu werden, was für psychische Functionen wir im Auge haben, wenn wir von Gemüthsbewegungen reden.

Ein unverdorbenes Kind erröthet, wenn es sich von der ersten Lüge überraschen läßt.

Ein Mann der die Gerechtigkeit liebt und ein Herz hat, sieht die wehrlose Unschuld vergewaltigt, — und es erhebt sich in ihm nicht bloß geistiger Unwille, sondern sein Herz fängt an stärker zu schlagen, er fühlt, wie sein Blut wärmer wird, und in beschleunigter Bewegung durch die Adern strömt.

Im ersten Buche Moyses wird erzählt: „Und indem Joseph seine Augen erhob, sah er den Benjamin, seinen leiblichen Bruder, und sagte: Ist das euer jüngster Bruder, von dem ihr mir früher erzählt habt? Dann sprach er zu ihm: Gott segne dich, mein Sohn! — und er eilte hinweg, denn sein Herz ward bewegt ob seines Bruders, und es brachen ihm die Thränen hervor; und er ging in sein inneres Gemach, und weinte" [2]).

Der Prophet Daniel berichtet uns, wie der letzte König von Babylon in jener Nacht, in welcher er Thron und Leben verlieren sollte, bei üppigem Mahle seinen Götzen Opfer brachte, und die heiligen Gefäße aus dem Tempel Jehova's sacrilegisch entweihte. Aber zu derselben Stunde werden dem Könige gegenüber die Finger sichtbar, welche auf die am hellsten beleuchtete Wand des Saales die verhängnißvollen drei Worte schreiben: „und der König sah die Glieder der schreibenden Hand. Da entfärbte sich sein Angesicht, und er ward von Schrecken und Bestürzung ergriffen, also

[1]) K. Rosenkranz, Psychologie (Königsberg 1843. 2. Aufl.) S. 342.

[2]) Festinavitque, quia commota fuerant viscera eius super fratre suo, et erumpebant lacrimae; et introiens cubiculum flevit. Gen. 43, 30.

daß die Bande seiner Hüften sich lösten, und seine Knie an einander schlugen"[1]).

Aehnliche Bestürzung ergreift ein halbes Jahrtausend später den wollüstigen Römer, da er den Apostel das Gesetz des Christenthums verkündigen hört: „Und als Paulus von der Gerechtigkeit redete, und von der Keuschheit, und vom zukünftigen Gerichte, da zitterte Felix, und sagte zu ihm: Für jetzt magst du gehen, zu gelegener Zeit werde ich dich wieder vorführen lassen"[2]).

Von jener Frau, die zuerst „eine Sünderin war in der Stadt", und dann, für alle Zeiten, das leuchtendste und zugleich das trostreichste Vorbild der Buße in der Kirche, lesen wir bei Lukas, daß sie im Hause des Pharisäers in bitterem Reueschmerz die Füße des Herrn mit ihren Thränen überströmte[3]); bei Johannes aber sehen wir sie, gleich der Braut des hohen Liedes „von der Liebe verwundet", wie außer sich am Grabe des Gottmenschen stehen, und weinend den Auferstandenen suchen, dessen Leichnam sie entwendet glaubt[4]). Sie wußte, ob sie Grund hatte um ihn zu weinen, wenn er anders für sie verloren sein sollte. Waren doch erst wenige Tage vergangen, daß sie, gleichfalls um einen Todten weinend, ihm zu Füßen gefallen war, und mit dem Vertrauen eines Kinderherzens zu ihm gesprochen hatte: „Herr, wärst du hier gewesen, so würde mein Bruder nicht gestorben sein!" Und da er sie also klagen gehört und ihre Thränen gesehen, da

[1]) Et rex aspiciebat articulos manus scribentis. Tunc facies regis commutata est, et cogitationes eius conturbabant eum; et compages renum eius solvebantur, et genua eius ad se invicem collidebantur. Dan. 5, 5. 6.

[2]) Apostelgesch. 24, 25.

[3]) Et stans retro secus pedes eius, lacrimis coepit rigare pedes eius, et capillis capitis sui tergebat, et osculabatur pedes eius, et unguento ungebat. Luc. 7, 38.

[4]) Joh. 20, 11.

war auch sein Herz erschüttert, auch seine Seele bewegt worden von Schmerz und mitleidender Liebe, und auch er hatte mit ihr geweint am Grabe des Todten [1]).

In diesen Zügen treten uns klare Beispiele jener psychischen Thatsachen entgegen, um deren Natur und Eigenthümlichkeit es sich handelt. Scham, Unwille, die Freude des Wiedersehens, Bestürzung, Furcht, Reue, Sehnsuchtsschmerz, Mitleid und Liebe, wie sie sich in den vorstehenden Fällen äußern, sind insgesammt besondere Arten jener Vorgänge, deren Princip die deutsche Sprache „das Gemüth" nennt, und die sie unter dem generischen Ausdruck „Gemüthsbewegungen" oder „Affecte" zusammenfaßt [2]). Auch „Gefühle" heißt man sie: allein dieser Name ist minder bestimmt, und darum vermeiden wir ihn vorläufig.

43. Fassen wir nun die Gemüthsbewegungen ins Auge, wie sie sich in den angeführten Beispielen in vollkommener Ausbildung darstellen, so kann es zunächst keinem Zweifel unterliegen, daß wir sie insgesammt als Aeußerungen des strebenden Vermögens unserer Seele anzusehen haben. Denn eben diesem gehören ja (30. 38. 41) die vorher er-

---

[1]) Jesus ergo, ut vidit eam plorantem, et Judaeos qui venerant cum ea plorantes, infremuit spiritu, et turbavit seipsum. . . Et lacrimatus est Jesus. Jo. 11, 33. 35.

[2]) Kant fing an, das Wort „Gemüth" in einem wesentlich verschiedenen Sinne zu gebrauchen, indem er mit demselben das ganze geistige Princip im Menschen, die Seele schlechthin, bezeichnete. Am Schluß seiner Einleitung in die „Kritik der Urtheilskraft" führt er darum „das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen" auf als die „gesammten Vermögen des Gemüths". Aber schon Ernst Platner wies die Anwendung des Wortes in diesem Sinne kategorisch mit der Bemerkung zurück, daß dieselbe dem Sprachgebrauch durchaus zuwiderlaufe. Philos. Aphorismen Thl. II. S. 1035. (Leipzig 1800.) — In demselben Sinne spricht sich Esser aus. Psychologie, S. 82.

wähnten Thätigkeiten an: Scham, Zorn, Freude, Verlangen, Schmerz und Mitleid, sind Strebungen.

Auch das ist, zweitens, offenbar genug, daß an diesen Strebungen, wie sie hier erscheinen, das sinnliche Strebevermögen jedenfalls seinen Antheil hat, und bei ihrer Erzeugung wesentlich wenigstens mitwirkt. Denn das Aufsteigen des Blutes welches Stirn und Wangen mit Schamröthe färbt, der beschleunigte Umlauf desselben, das Aneinanderschlagen der Knie und das Zittern, die Lähmung der Glieder bei der Furcht, die Thränen, und welche leibliche Phänomene sonst noch die Gemüthsbewegungen begleiten, sind insgesammt Wirkungen, durch welche sich die Acte des höheren, rein geistigen Strebevermögens, als solche, unmöglich äußern können; sie hangen vielmehr unmittelbar ab von den Functionen des vegetativen Nervensystems [1]), welches wir oben als das Organ des niederen Strebevermögens kennen lernten. Die Gemüthsbewegungen haben mithin unzweifelhaft ihren Sitz auch in dem Vermögen des sinnlichen Strebens.

Aber ist das letztere ihr adäquates Princip? wirkt es sie allein? „Bei den Objecten der Gefühle", sagt Jacob Balmes, „und in der Art und Weise wie sie in unserer Seele entstehen, bemerkt man das Durchscheinen einer höheren Fähigkeit, als die bloß sensitive ist. Das Gefühl für das Erhabene und das Schöne, die Liebe des Vaterlandes, der Tugend, die Bewunderung großer Handlungen,

[1]) Vgl. N. 39, 3. Den dort gegebenen Notizen fügen wir, mit besonderer Rücksicht auf die vorher angeführten Züge, noch die Bemerkungen hinzu, einerseits, daß „der motorische Einfluß des sympathischen Systems auf die organischen Muskeln unbezweifelbar feststeht", anderseits, was das so viele Affecte begleitende Phänomen des Weinens betrifft, daß „der Sympathicus an den Absonderungen einen nothwendigen Antheil hat, und wie alle übrigen Absonderungsorgane, so auch die Thränendrüsen, Fäden von ihm bekommen". Longet, Anatomie und Physiologie des Nervensystems, Bd. 2. S. 488. 540.

der Enthusiasmus und andere ähnliche Gefühle, können sich in einem Wesen nicht finden, welches nicht die Idee von einer höheren Ordnung der Dinge, als die sichtbare Welt, besitzt" [1]). Doch wir müssen tiefer auf die Sache eingehen. Richten wir, um die gestellte Frage mit Gründlichkeit zu beantworten, unsere Aufmerksamkeit auf die Erkenntnißthätigkeit, welche als unmittelbares psychologisch-dynamisches Moment den Gemüthsbewegungen vorausgeht und sie begleitet, und zugleich auf die Objecte dieser Thätigkeit, die Güter oder die Uebel, von deren Anschauung die Gemüthsbewegungen abhangen.

Als der Fürst der Apostel in der Leidensnacht seinen Meister zum dritten Mal verläugnet hatte, „da krähte der Hahn. Und der Herr wendete sich um und schaute den Petrus an; und es gedachte Petrus des Wortes, das der Herr zu ihm gesprochen: Ehedem der Hahn krähet, wirst du mich dreimal verläugnen. Und er ging hinaus, und weinte bitterlich" [2]). Welches war in diesem Falle das Object der Erkenntnißthätigkeit, an die sich die Gemüthsbewegung, der Reueschmerz des Apostels, psychologisch anschloß? Der Evangelist hat dasselbe bestimmt genug angedeutet: „Petrus gedachte des Wortes, das der Herr zu ihm gesprochen." Er gedachte seines Meisters, und der seligen Tage die er an seiner Seite verlebt, der Worte des Heiles die er aus seinem

[1]) Balmes, Lehrbuch der Metaphysik, Aesthetik n. 150. (Nach der Uebers. von Lorinser.) Es ist zu beachten, daß Balmes, wie er in den „Vorbegriffen" erklärt, unter Aesthetik, der etymologischen Bedeutung des Wortes gemäß, „die Wissenschaft versteht, welche von der Sensibilität handelt". Die Affecte bespricht er dort, wo von den Thätigkeiten des sinnlichen Strebevermögens (der „affectiven Sensibilität") die Rede ist (n. 147 ff.): er stimmte also vollkommen mit dem zuletzt von uns ausgesprochenen Satze überein, daß das sinnliche Strebevermögen an den Gemüthsbewegungen einen wesentlichen Antheil habe.

[2]) Luk. 22, 60—62.

Munde vernommen, der hohen Gnaden, die er von ihm empfangen; jene letzten Stunden namentlich traten vor seine Seele, welche mit seiner Treulosigkeit und seinem feigen Verrath Einer Nacht angehörten, jene Stunden des zärtlichen Abschieds, der göttlichen Liebe, der unbegreiflichen Herablassung, des ersten unblutigen Opfers des neuen Bundes, des Zagens und der Todesangst und des blutigen Schweißes: und indem er alles dies seiner dreimal wiederholten Sünde gegenüberhielt, empfand er tief in seinem Herzen, wie unwürdig er gehandelt, indem er sich seines göttlichen Meisters schämte, die ihm geschworne Treue brach, das Band seiner Freundschaft und seiner Liebe zerriß. Das waren die Gedanken die seine Seele mit so großer Bitterkeit erfüllten; das die Uebel, deren Vorstellung sein Herz in ein Meer brennenden Schmerzes versenkte, die Güter, um deren Verlust aus seinen Augen die Thränen der Reue strömten. Daß solche Gedanken nur der vernünftige Geist zu denken vermag, daß von solchen Gütern der Sinn keine Ahnung hat, um solche Uebel der niedere Mensch keinen Kummer empfindet, das bedarf sicher keines Beweises.

Die Erkenntnißthätigkeit an welche sich die Gemüthsbewegung psychologisch zunächst anschließt, ist also eine Thätigkeit, nicht der perceptiven Sensibilität, sondern der Vernunft; die Objecte welche den Gegenstand der Gemüthsbewegung bilden, sind nicht Güter und Uebel der animalischen Natur, welche auch die Sinnlichkeit erfaßt, sondern solche, die als Güter und Uebel allein die Vernunft wahrnehmen kann.

44. Man mag geneigt sein zu denken, daß dieses in dem in Rede stehenden Zuge allerdings der Fall war, darum aber noch keineswegs in Rücksicht auf alle Gemüthsbewegungen als erwiesen gelten könne. Wir haben uns jenes Zuges nur als eines concreten Beispiels bedienen wollen. Aber man fasse irgend welche beliebige andere Gemüthsbewegung

ins Auge: immer wird die Güte oder die Schlechtigkeit (die *ratio boni vel mali*), von deren Erkenntniß die Gemüthsbewegung dynamisch abhängt, sich als eine solche darstellen, welche nicht der Sinn, sondern einzig der vernünftige Geist zu erkennen im Stande ist. Wenn das unschuldige Kind bei seiner ersten Lüge erröthet, so kömmt dies daher, weil es die ethische Häßlichkeit, das Erniedrigende der Handlung erkennt, deren es sich schuldig macht. Wenn den römischen Landpfleger, da er den Apostel von der Keuschheit reden hört und vom Gerichte, Angst und Zittern befällt, so kann man diese Erscheinung sicher nicht Eindrücken zuschreiben, welche er durch das Auge, durch das Ohr, oder durch die Phantasie empfing, insofern diese rein sinnliche Perceptionsvermögen sind. Die Reuethränen der Magdalena, oder jene die sie im Schmerz der Sehnsucht am Grabe des Erlösers weinte; die Thränen welche der Gottmensch selbst vergoß, da er sich dem Grabe seines Freundes näherte, oder als er, einige Tage später, vom Oelberg aus die Stadt des Friedens überschaute, die keinen Frieden hatte, und den Herrn des Lebens zu tödten im Begriff stand: sie flossen ganz gewiß nicht um Güter oder Uebel, welche zu erkennen, zu lieben oder zu fliehen, auch dem Thiere gegeben ist. Allein der vernünftige Mensch kann weinen; und namentlich auch von dieser Seite liegt tiefe Wahrheit in dem Wort des Dichters:

„die ewige
Beglaubigung der Menschheit sind ja Thränen."

Niemand wird das Verlangen nach Speise und Trank, den Schmerz den eine Körperverletzung unmittelbar und als solche verursacht, den Genuß der Befriedigung irgend eines sinnlichen Triebes oder die Begierde danach, — überhaupt eine Regung des Strebevermögens gegenüber einem Gute oder einem Uebel, das als solches auch die Sinnlichkeit erfaßt, eine Gemüthsbewegung nennen: auch dann nicht,

wenn solche Objecte zugleich auch von der Vernunft wahrgenommen werden, und an den ihnen entsprechenden Acten des niederen Strebevermögens auch das höhere Theil nimmt. Wir sagen also mit Recht, der Grund der Gemüthsbewegung sei immer jene Güte oder jene Schlechtigkeit der Dinge, welche allein durch die Vernunft erkannt wird.

Minder offenbar als in den behandelten, kann das freilich in einzelnen anderen Fällen hervorzutreten scheinen. Die plötzliche Erscheinung der schreibenden Finger an der Wand des Saales zu Babylon würde etwa auch im Stande gewesen sein, einen Hund in Schrecken zu setzen; und die Thränen, welche der ägyptische Patriarch beim Wiedersehen seines Bruders Benjamin weinte, müßte wenigstens der Materialismus einer Neigung zuzuschreiben versuchen, die auch ohne die Thätigkeit eines vernünftigen Geistes möglich wäre.

Aber, um zunächst die zweite Schwierigkeit ins Auge zu fassen, wenn die Hypothese wahr ist deren der Materialismus nun einmal bedarf, warum finden wir denn auf dem zoologischen Gebiete keine einzige Erscheinung dieser Art? Die Natur hat freilich auch den Thieren eine Art von Liebe für ihre Jungen eingepflanzt: aber dieselbe hat kein anderes Ziel als die Erhaltung des Lebens für diese, und sobald sie darum für den Fortbestand desselben der Alten nicht mehr bedürfen, zerreißt auch das lockere Band welches sie mit den letzteren vereinte. Das ist die einzige Spur einer aus Blutsgemeinschaft hervorgehenden Anhänglichkeit, der wir im Thierreich begegnen; sie muß auf die Thätigkeit der „sinnlichen Urtheilskraft" (9) zurückgeführt werden. Das zarte Verhältniß hingegen welches die Blutsverwandtschaft unter den Menschen begründet, ist ganz anderer Natur: es äußert sich, auch selbst wo das geistige Leben auf der untersten Stufe seiner Entwickelung steht, in wesentlich verschiedener Weise.

Es erscheint nicht allein in auf- und absteigender Richtung, sondern es umschlingt auch die Geschwister; es hat nicht ein Ende, wo das Kind der Eltern nicht mehr bedarf; der Tod selbst löst es nicht auf, es dauert über das Grab hinaus, wie jener Theil der menschlichen Natur, der allein nicht ins Grab hinabsteigt [1]).

Was die erste vorher gemachte Einwendung betrifft, so erklärt sich die Furcht, welche bei der ungewohnten Erscheinung der schreibenden Hand auch ein Thier befallen haben könnte, gleichfalls ganz richtig aus der Thätigkeit der sinnlichen Urtheilskraft. Aber wenn Baltassars Entsetzen keinen tieferen Grund gehabt: wenn es nicht auf der geheimen Ahnung eines nahenden Gerichtes beruht hätte, das allein der vernünftige Geist fürchten kann; dann würde man weder die Zeichendeuter aufgeboten, noch einen Propheten berufen haben, um ihn zu beruhigen, sondern man hätte zu jenen Mitteln gegriffen die man bei einem erschreckten Hunde in Anwendung bringt, — etwa zu einem Stück Fleisch, oder, nach Umständen, zur Peitsche.

45. Es ist also unser vorher ausgesprochener Satz richtig: Gemüthsbewegungen finden nur jenen Gütern oder Uebeln gegenüber statt, welche, als Güter oder Uebel, allein

[1]) „Es ist zu beachten, daß auch jene Gefühle, an denen die Thiere Theil zu haben scheinen, wie die mütterliche Liebe, sich im Menschen mit einer Ausdauer und vor allem mit einer Größe und Würde verbunden zeigen, die sie zu einer höheren Ordnung erhebt. Während die Thiere die Neigung zu ihren Jungen nur so lange bewahren, als diese nicht selbst für ihre Bedürfnisse sorgen können, verliert die Mutter bei den Menschen die Liebe zu ihren Kindern nie, und während dieselbe bei den Thieren zum einzigen Zweck die Erhaltung hat, verbindet sie sich in der Frau mit tausend Gefühlen, welche die ganze Zukunft des Kindes umfassen, und, indem sie beständig Furcht und Hoffnung erzeugen, das Herz der Mutter in Bitterkeit versenken oder es mit Seligkeit und Freude erfüllen." Balmes, Aesthetik n. 151.

der vernünftige Geist auffaßt; das wesentliche psychologische Moment, von welchem sie abhangen, kann deshalb kein anderes sein als die Thätigkeit der Vernunft. Hiernach kann die Antwort auf die gestellte Frage (43), ob das niedere Strebevermögen das adäquate und ausschließliche Princip der Gemüthsbewegungen bilde, nicht mehr zweifelhaft erscheinen. Denn das eigentliche Vermögen für die eben bezeichneten Güter und Uebel ist nicht das niedere sondern das höhere Strebevermögen (40); naturgemäß, und, insofern nicht die Freiheit hindernd dazwischentritt, mit natürlicher Nothwendigkeit, müssen sich Acte des geistigen Strebens oder Fliehens erzeugen, so oft unsere Vernunft die übersinnliche Güte oder Schlechtigkeit eines Dinges erfaßt (16. 17. 36.) Wir haben folglich die Gemüthsbewegung als eine Thätigkeit zu betrachten, welche zugleich das höhere und das niedere Strebevermögen wirkt; sie ist ein Doppelact, aus der harmonirenden, auf ein und dasselbe Ziel gerichteten Thätigkeit beider Sterbevermögen hervorgehend.

Ihre Definition müßte nach allem Gesagten etwa so lauten: „Eine Gemüthsbewegung ist eine gleichzeitige und übereinstimmende Thätigkeit beider Strebevermögen, des höheren und des niederen, — hervorgerufen durch die actuelle Erkenntniß eines Gutes oder eines Uebels, das, als solches, nur die Vernunft erkennen kann“ [1]). Kürzer können wir

[1]) An einem andern Orte („Die Schönheit und die schöne Kunst,“ S. 286) haben wir den letzten Theil dieser Definition so gegeben: „— hervorgerufen durch die actuelle Erkenntniß eines übersinnlichen Gutes oder Uebels.“ Dieser, an sich zweideutige, Ausdruck ist in dem hier näher bestimmten Sinne zu nehmen. Das Ding welches den Gegenstand der Gemüthsbewegung bildet, braucht nicht der Ordnung des übersinnlichen Seins anzugehören]; es kann sehr wohl ein sichtbares sein, wie es in den vorher (42) aufgeführten Zügen durchweg der Fall ist. Aber die Güte oder die Schlechtigkeit, in welcher der Grund

auch sagen: „Eine Gemüthsbewegung ist eine harmonische Thätigkeit beider Strebevermögen, gegenüber der übersinnlichen Güte oder Schlechtigkeit eines Dinges." Das Gemüth ist somit nichts anderes, als die gesammte strebende Kraft des Menschen, insofern sie naturgemäß der übersinnlichen Güte oder Schlechtigkeit der Dinge gegenüber in Thätigkeit treten kann. — Bemerken wir noch, daß wir in dem allgemeinen Ausdruck „übersinnliche Güte oder Schlechtigkeit", sowohl hier als in dem Folgenden, auch die Schönheit und die Häßlichkeit begreifen. Denn die Schönheit ist, wie wir (32) sahen, nichts anders, als die eine Art der übersinnlichen Güte, nämlich die innere Güte, nach einer bestimmten Rücksicht.

II.

Nähere psychologische Begründung der gegebenen Erklärung. Das dynamische Verhältniß zwischen der Vernunft und dem sinnlichen Strebevermögen.

„Es wohnt ein Unsterblicher
Von hoher Abkunft in den Verwesungen,
Und denkt Gedanken, daß Entzückung
Durch die erschütterte Nerve schauert."
Klopstock, Oden. („Dem Erlöser.")

46. Der in dem Vorhergehenden durch einfache Abstraction gebildete Begriff der Gemüthsbewegung und des Gemüths involvirt eine psychologische Thatsache, welche man

der Gemüthsbewegungen liegt, ist ausschließlich immer eine übersinnliche. Denn jener Güte gegenüber, die auch von der perceptiven Sinnlichkeit wahrgenommen wird, finden zwar ebenfalls gleichzeitige und harmonirende Acte beider Strebevermögen statt: aber solche Doppelacte nennt niemand Gemüthsbewegungen, wie wir oben (S. 121) bereits bemerkten.

geneigt sein kann in Zweifel zu ziehen, und die jedenfalls eine nähere Erklärung verdient: wir meinen die dynamische Beziehung zwischen der Thätigkeit des höheren Erkenntnißvermögens und der sinnlichen Strebekraft, vermöge deren die erstere auf die zweite einen bestimmenden Einfluß üben muß. Besteht dieses Abhängigkeitsverhältniß in der That? Und wie haben wir dasselbe zu verstehen, — in welcher Weise wirkt die Vernunft auf die niedere Strebekraft?

Was die erste dieser Fragen betrifft, so liegt für die Wirklichkeit des in Rede stehenden Verhältnisses der empirische Beweis bereits in den Thatsachen, aus denen wir dasselbe gefolgert haben, und in zahllosen analogen Erscheinungen. Den Beweis a priori werden wir sogleich, in der Beantwortung der zweiten Frage, geben; hier nur zunächst einige Zeugnisse, als Beleg, daß jenes Verhältniß zu allen Zeiten von der Philosophie anerkannt, und mit den klarsten Worten ausgesprochen wurde.

47. „Die menschliche Seele", lehrt Aristoteles am Schlusse des ersten Buches seiner Ethik, „die menschliche Seele ist nach einer Seite vernunftlos, nach der anderen der Vernunft theilhaftig" [1]); d. h. sie hat Vermögen, durch welche sie als vernunftloses Princip thätig ist, und andere, in denen sie als vernünftige Substanz auftritt. „Auf der ersten Seite, der vernunftlosen, besitzt sie zunächst Ein Vermögen, das sich nicht als ausschließliches Eigenthum des Menschen darstellt, sondern uns auch im Pflanzenreiche begegnet: die vegetative Kraft, welche die Erhaltung und die Ausbildung des Leibes wirkt. . . . Außer diesem aber ist der Seele ein zweites natürliches Vermögen eigen, das gleichfalls (an sich) vernunftlos ist, aber dabei an der Vernünftigkeit Theil hat. . . Denn in jedem Menschen der sich selbst

[1]) (*Περὶ ψυχῆς . . λέγεται ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις . .*) *τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον.*

beherrscht, folgt dieses Vermögen der Vernunft, vor allem in jenen, welche die Tugenden der Mäßigung und der Stärke besitzen: denn in solchen stehen alle Kräfte mit der Vernunft in der vollkommensten Harmonie. Wir müssen mithin ein zweifaches Vernunftloses unterscheiden: das vegetative Vermögen hat mit der Vernunft nichts gemein; das Vermögen des sinnlichen Strebens hingegen hat Theil an der Vernünftigkeit, insofern es der Vernunft folgt und sich von ihr bestimmen läßt. . . Denn daß das letztere bis zu einem gewissen Grade unter der Leitung der Vernunft steht, das beweist der Einfluß, welchen Ermahnungen, Vorwürfe, Ermunterung, auf uns ausüben. Sagen wir also mit Recht, daß dieses Vermögen an der Vernünftigkeit Theil hat, dann gibt es gleichfalls ein zweifaches Vernünftiges in uns: das eine besitzt die Vernünftigkeit seinem Wesen nach und in sich selbst, das andere, gleichsam wie ein Kind das seinem Vater gehorcht"[1]).

Der Lehre des Philosophen schließt sich Nemesius[2]) an in seiner vortrefflichen Schrift „über die Natur des Menschen". „Von dem Vernunftlosen", sagt er, „folgt ein Theil der Vernunft, der andere nicht; der erstere zerfällt wieder in zwei Theile, den concupisciblen und den irasciblen"[3]).

Die Sätze seiner beiden Vorgänger wiederholt der hei-

---

[1]) Arist. Ethic. Nicom. 1. c. 13.

[2]) Einer der vorzüglichsten Schriftsteller des vierten Jahrhunderts, Bischof von Emesa. Sein Werk „Περὶ φύσεως ἀνθρώπου" wurde längere Zeit dem heiligen Gregor von Nyssa zugeschrieben: so citirt es St. Thomas (z. B. de verit. q. 25. a. 4.), unter dem Titel „de viribus animae".

[3]) Nemes. de natura hominis c. 16. ed. Antverp. p. 97. Migne Patrol. Gr. t. 40. col. 672. Der letzte Satz des Nemesius beweist, daß er unter dem „Theil welcher der Vernunft folgt" nichts anderes versteht, als das sinnliche Strebevermögen: denn allein in diesem unterschied die ältere Philosophie die pars concupiscibilis und irascibilis.

lige Johannes von Damascus. „Es ist zu bemerken, daß der vernünftige Theil der Seele naturgemäß den vernunftlosen beherrscht. In diese zwei Theile, das Vernünftige und das Vernunftlose, zerfällt nämlich die ganze Gesammtheit der psychischen Vermögen. Das Vernunftlose hat aber wieder zwei Theile: der eine folgt der Vernunft nicht, und ist ihrem Einfluß entzogen; der andere folgt ihr und läßt sich durch sie leiten. Den ersteren bilden die vegetativen Kräfte . .: sie werden einzig von den Gesetzen der Natur bestimmt. Jener Theil dagegen, welchen die Vernunft leiten kann, umfaßt das irascible und das concupiscible Vermögen“ [1]).

In vollkommener Uebereinstimmung mit den Genannten trägt endlich dieselbe Anschauung der heilige Thomas vor. Indem wir seine Lehre folgen lassen, beantworten wir damit zugleich die zweite vorher gestellte Frage, über die Art und Weise, in welcher die höhere Erkenntnißkraft ihren bestimmenden Einfluß auf das sinnliche Strebevermögen ausübt.

48. Namentlich an zwei Stellen behandelt der heilige Lehrer die Frage, „ob das irascible und das concupiscible Vermögen“, „ob die sinnliche Strebekraft, der Vernunft gehorche“ [2]); die Antwort lautet jedesmal bejahend. Nach der Erklärung, welche Thomas mit dieser Antwort verbindet und bei vielen anderen Gelegenheiten wiederholt, ist indeß das Abhängigkeitsverhältniß um das es sich handelt, nicht ein unmittelbares, sondern ein mittelbares. Die höhere Erkenntnißkraft, die Vernunft im engeren Sinne, übt ihren Einfluß auf das sinnliche Strebevermögen nicht direct durch sich selbst aus, sondern sie bedient sich anderer Kräfte, welche ihr den-

[1]) Jo. Damasc. de fide orthod. l. 2. c. 12. ed. Lequien 1. p. 180. Migne Patrol. Gr. t. 94. col. 928.

[2]) „Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.“ S. 1. p. q. 81. a. 3. — „Utrum sensualitas obediat rationi.“ De verit. q. 25. a. 4.

selben vermitteln. Diese vermittelnden Kräfte sind einerseits das Vermögen des sinnlichen Erkennens, bestimmter, die Phantasie und die sinnliche Urtheilskraft, — anderseits das höhere Strebevermögen.

Fassen wir zunächst die Action des letzteren ins Auge. Die Vermögen der menschlichen Seele sind nicht selbständige, getrennt und für sich bestehende, nicht zufällig und beziehungslos neben einander existirende Kräfte. Sie wurzeln sämmtlich in einer und derselben Substanz; sie dienen überdies einem einzigen gemeinschaftlichen Zweck. Das gemeinsame Ziel welches ihnen die Weisheit des Schöpfers gesetzt hat, ist vernunftgemäßes Streben und Thun. Dies vorausgesetzt, erscheint es ganz natürlich, und geradezu nothwendig, daß das Wirken des einen Vermögens auf die anderen seinen Rückschlag übt; daß die Thätigkeit des einen, und zunächst des höheren Vermögens, vor allem seine intensivere Thätigkeit, auf die anderen ihm untergeordneten sich fortpflanzt, und sich ihnen mittheilt. Sobald deshalb die Vernunft ein Gut oder ein Uebel lebendig auffaßt, und in Folge dieser Erkenntniß die Thätigkeit der höheren Strebekraft, als geistige Liebe oder geistiger Abscheu, als geistiges Verlangen oder geistiger Schmerz, geweckt wird, geht naturgemäß diese Bewegung auf die sinnliche Strebekraft über, und es erzeugen sich (wo nicht zufällige Ursachen hemmend entgegenwirken) mit natürlicher Nothwendigkeit auch in ihr die gleichnamigen parallelen Acte des niedern Strebens. Das wollte nach dem heiligen Thomas der Mann von Stagira ausdrücken, da er sagte, „die eine Strebekraft setze die andere in Bewegung", die höhere nämlich die niedere, „wie im Weltsystem die eine Sphäre die andere treibt"[1]).

[1]) Secundum naturae ordinem, propter colligantiam virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam anima et corpus, invicem in se effluunt

49. Als das andere Vermögen, welches nach Thomas der Vernunft ihren Einfluß auf die sinnliche Strebekraft vermittelt, haben wir die perceptive Sensibilität genannt. Wie wir oben (40) sahen, ist es nämlich eben dieses Vermögen, und vor allem die Phantasie und die sinnliche Urtheilskraft, welche zunächst und eigentlich, im Menschen nicht minder als bei den Thieren, die Thätigkeit des niederen Strebevermögens veranlaßt und bestimmt. Nun übt aber wiederum das höhere Erkennen naturgemäß seinen unmittelbaren Einfluß auf die Phantasie und die sinnliche Urtheilskraft: und zwar nicht etwa bloß einen beabsichtigten, überlegten Einfluß, sondern einen ganz spontanen, naturnothwendigen. Freilich ist die Intelligenz selbst von dem sinnlichen Erkenntnißvermögen nicht unabhängig (13): sie bedarf zu ihrer Thätigkeit seiner Hülfe, und erkennt nicht anders, als vermittelst der von ihm erzeugten Sinnesbilder. Aber indem sie, ihrer Natur nach das

quod in aliquo eorum superabundat. Et inde est quod .... ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores: ut quum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu. Thom. de verit. q. 26. a. 10. c.

Non potest esse in natura passibili, quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori. Thom. l. c. a. 7. c.

In viribus ordinatis ad invicem, et connexis, ita se habet, quod motus intensus in una earum, et praecipue in superiori, redundat in aliam. Unde quum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis: unde dicitur in III. de Anima, quod *appetitus movet appetitum*, superior scilicet inferiorem, *sicut sphaera sphaeram in corporibus coelestibus.* Thom.de verit. q. 25. a. 4.

Bei Aristoteles heißt es: *Τὸ βουλευτικὸν οὐκ ἔχει ἡ ὄρεξις. Νικᾷ δ' ἐνίοτε καὶ κινεῖ τὴν βούλησιν· ὅτε δ' ἐκείνη ταύτην, ὥςπερ σφαῖρα ἡ δ' ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται. Φύσει δὲ ἀεὶ ἡ ἄνω ἀρχικωτέρα καὶ κινεῖ.* (De anima l. 3. c. 11. n. 3. ed. Treudelenburg, Jenae 1833.) Wir haben die Stelle nach Trendelenburgs Conjectur gegeben (Commentar. p. 540), nach welcher allein sie einen Sinn zu haben scheint.

Wesen der Dinge ergreifend, viel tiefer in das Erkenntnißobject eindringt, als es die Sinnlichkeit vermag, erfaßt sie in demselben viele Elemente der Güte oder der Schlechtigkeit, welche das niedere Vermögen nicht erreichen kann; mit diesen erfüllt, wirkt sie sofort, als die oberste erkennende Kraft im Menschen, unmittelbar auf die Sinnlichkeit zurück, und veranlaßt die Phantasie, ihrer eigenen, der rationalen, Erkenntniß analoge Sinnesbilder zu erzeugen, in welchen jene übersinnlichen Elemente der Güte oder der Schlechtigkeit verkörpert, materialisirt erscheinen. Und diese sinnlichen Vorstellungen sind es dann, an welche sich die den übersinnlichen Elementen entsprechenden, mit den gleichzeitigen Regungen des höheren Strebevermögens harmonirenden, niederen Strebeacte naturgemäß anschließen [1]). Gleichwie mithin, nach dem

[1]) Appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute, sicut ovis aestimans lupum inimicum timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine vis cogitativa, quae dicitur a quibusdam ratio particularis. . . Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem. . . Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus est ei obediens. . . Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor, aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur. Thom. S. 1. p. q. 81. a. 3. c. (Daß Thomas unter dem Namen „vis cogitativa", „ratio particularis", ein sinnliches Vermögen versteht, beweist sowohl der ganze Context, als eine andere Stelle, 1. p. q. 78. a. 4. c., wo er von dem Organ der ratio particularis redet, das nach Angabe der Aerzte in der Mitte des Kopfes liege.)

Subduntur appetitivae inferiores . . rationi . . primo quidem, ex parte ipsius rationis. Quum enim eadem res sub diversis conditionibus considerari possit, et delectabilis, et horribilis reddi; ratio apponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis, vel tristabilis, secundum quod ei videtur: et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam. Thom. de verit. q. 25. a. 4. c.

vorher Gesagten, die Vernunft unmittelbar die höhere Strebekraft in Bewegung setzt, und durch diese die parallelen Regungen in der niederen hervorbringt, ebenso erzeugt und verstärkt sie gleichzeitig dieselben Wirkungen in der letzteren vermittelst der perceptiven Sensibilität.

50. Das ist die Lehre des Heiligen von Aquin über den Einfluß der Vernunft auf das sinnliche Strebevermögen. Mit Thomas stimmt Suarez überein, dessen Ausführung wir in dem Vorhergehenden berücksichtigt haben [1]).

Am Schlusse des Kapitels wirft Suarez noch insbesondere die Frage auf, ob in der angegebenen Weise auch die Erkenntniß übernatürlicher und ihrem Wesen nach übersinnlicher Güter und Uebel auf das sinnliche Streben bestimmenden Einfluß übe. Die Antwort kann nach dem Vorhergehenden nicht anders als bejahend lauten. Wenn die höhere Strebekraft, in Folge klarer, lichtvoller Erkenntniß solcher Güter, von der Liebe derselben und dem Verlangen danach lebendig ergriffen wird, oder wenn die Furcht und das Entsetzen vor den Uebeln der geistigen Ordnung sie erschüttert, so müssen naturgemäß diese Bewegungen in das niedere Strebevermögen hinüberschwingen, und es in der gleichen Richtung fortreißen [2]). Und nicht minder wird die andere

[1]) Licet intellectus nostri cognitio a sensu incipiat: quia tamen illa suprema potentia est inter cognoscentes, altius penetrat res cognitas, quam inferiores reliquae, ob idque directiva earum est. Unde fit, ut illustrare possit cogitativam (die sinnliche Urtheilskraft,) ac persuadere quodammodo, demonstrando in obiectis maiorem rationem boni vel mali, quam eo usque assequeretur. Haec ergo intellectus persuasio efficit, ut cogitativa ipsa aliter apprehendat obiectum, aliterque iudicet de illo: quia vero ab obiecto apprehenso movetur appetitus, ideo ratio, cogitativam persuadens, mediante illa dirigere dicitur appetitum. Suar. de anima l. 5. c. 6. n. 2.

[2]) Appetitus sapientiae, vel aliorum spiritualium bonorum, interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quandam, vel pro-

Kraft, die perceptive Sinnlichkeit, auch hier der Vernunft ihren Einfluß auf das niedere Streben vermitteln. Uebersinnlich-übernatürliche Güter kann die Sinnlichkeit freilich nicht erfassen. Allein die Vernunft selbst erkennt ja dieselben nur mittelbar, in Erscheinungen aus der Ordnung des Sichtbaren, als dem Gebiete der eigentlichen und unmittelbaren Erkenntniß (12). Solche vermittelnde Erscheinungen aber sind offenbar auch der perceptiven Sinnlichkeit zugänglich; und von ihr erfaßt, erzeugen sie naturgemäß im niederen Strebevermögen jene Bewegungen, welche den durch ihre übersinnlichen Originale hervorgerufenen Regungen des höheren Strebens entsprechen [1]).

---

pter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum: ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum, consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat, sicut in psalmo dicitur: „Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum“. Thom. S. 1. 2. p. q. 30. a. 1. ad 1.

[1]) Restat dubium, an appetitus obediat rationi circa obiecta supernaturalia versanti. Apparet enim id impossibile: nam bona spiritualia, ut sic, cognitionem sensitivam excedunt, praecipue si ut supernaturalia considerentur; sic enim ad Deum, ut spiritualis finis est, ordinem habent, atque ita sensu percipi minime possunt. Dicendum breviter, appetitum sensitivum non posse moveri a supernaturalibus, ut supernaturalia sunt, ob rationem factam; attamen ex cognitione et amore rerum supernaturalium, in intellectu et voluntate existentibus, moveri saepe appetitum. . Id quod etiam experientia confirmat. Nam ex consideratione supernaturalium oritur sensibilis delectatio in appetitu etiam usque ad lacrimas, quod indicio est, ipsummet appetitum ferri per amorem in res illas; quod exponi potest in hunc modum. Namque dum intellectus supernaturalia considerat, formantur in cogitativa phantasmata nonnulla, repraesentantia eadem obiecta sub ratione aliqua sensibili, tamquam propria bona ipsius appetentis; unde iam appetitus ipse movetur, atque adeo ferri aliquo modo in Deum ipsum valet. Sic mens concipit Deum sub aliqua ratione sensibili, tuncque pariter imaginatio format sibi idolum cuiusdam boni sibi maxime convenientis sub ratione

51. Mit dem Gesagten haben wir die Frage über die Natur des dynamischen Verhältnisses zwischen der Vernunft und dem niederen Strebevermögen beantwortet, und zugleich dargethan, daß unsere Auffassung der Gemüthsbewegung keineswegs auf neuen Voraussetzungen beruht, sondern mit den Anschauungen der älteren Philosophie vollkommen übereinstimmt. Die in der Vernunft sich vollziehende lebendige Erkenntniß einer übersinnlichen Güte oder Schlechtigkeit, ist der eigentliche psychologische Grund der Gemüthsbewegung. Diese Erkenntniß nämlich regt einerseits unmittelbar das höhere Streben zur Thätigkeit auf, und veranlaßt anderseits zugleich, durch Vermittelung des höheren Strebens sowohl als der perceptiven Sinnlichkeit, die übereinstimmenden Bewegungen in der niederen Strebekraft. Es ist darum unrichtig, wenn manche Autoren die Gemüthsbewegung, den Affect, statt sie in Folge einer Erkenntnißthätigkeit des höheren Vermögens sich erzeugen zu lassen, aus der Action des niederen Erkenntnißvermögens erklären wollen, und lebendige Phantasievorstellungen als ihre psychologische Ursache bezeichnen. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß niemand die auf die sinnliche Güte eines Dinges gerichtete Thätigkeit des gesammten Strebevermögens, etwa ein sinnliches Wohlgefallen in welches der Wille einstimmt, eine Gemüthsbewegung nennen wird. Und doch müßte sie so heißen, wenn man nicht als das specifisch unterscheidende Merkmal der Gemüthsbewegung das von uns bezeichnete festhält, daß sie nämlich aus der intellectualen Erkenntniß jener Güte oder Schlechtigkeit hervorgeht, welche allein die Vernunft erfaßt. Nur, indem er von dieser An-

sensibili, ut creantis, seu conservantis: hoc ergo modo potest moveri appetitus (sensitivus) ex cognitione supernaturalium. Suar. de anima l. 5. c. 6. n. 7.

schauung ausging, konnte Schiller als die Quelle der Poesie und des Gesanges „das reine Gemüth" bezeichnen,

„Wo die Welt sich, die ewige, spiegelt";

nur so konnte der fromme Stolberg schreiben:

„Dem Wahren abgestorben, stirbt der Mensch
Für jedes edlere Gefühl! Der Strahl
Der unser Haupt erhellet, wärmt das Herz:
Wahrheit und Lieb' entströmen Einem Quell,
Sind beide Einer Sonne Licht und Gluth" [1]).

Wir werden bald Gelegenheit haben, auf die Verwechselung aufmerksam zu machen, aus welcher jene irrige Erklärung hervorging.

III.

Das Gemüth zugleich natürliche Kraft und freies Vermögen.

52. Was früher (36) rücksichtlich des Willens bemerkt wurde, derselbe sei sowohl natürliche, nach nothwendigen Gesetzen thätige Kraft, als freies Vermögen, das gilt nach allem Vorhergehenden, und schon nach der gegebenen Definition (45), offenbar auch vom Gemüth. Es umschließt ja, als sein wesentliches Element, das seiner Natur nach freie Vermögen, den Willen; sein zweites wesentliches Element aber, das niedere Strebevermögen, wird vom freien Willen beherrscht, in Thätigkeit gesetzt oder davon zurückgehalten [2]),

[1]) Jamben („Die Leuchte".)

[2]) Vgl. N. 37. — Freilich läßt diese Unterwürfigkeit des niederen Vermögens dem höheren gegenüber viel zu wünschen übrig. „Sicut Philosophus dicit in I. Politicorum (cap. 3) ‚est quidem in animali contemplari et despoticum principatum et politicum'. Anima quidem corpori dominatur despotico principatu: intellectus autem appetitui, poli-

ist mithin frei „durch Theilnahme" (*participatione*) an der Freiheit des Willens. Daß es anderseits auch als natürliche Kraft betrachtet werden muß, kann noch weniger zweifelhaft sein. Denn es ist nicht, wie der Wille, ausschließlich geistiges Vermögen, sondern der eine seiner Factoren, das niedere Strebevermögen, wird seiner Natur nach zunächst von natürlichen Ursachen bestimmt. Dazu kömmt, daß der Wille selbst, indem er im Gemüth mit dem niederen Strebevermögen Ein Princip bildet, in Folge dieser engen Verbindung mit einem sinnlichen Vermögen, mit welchem zu wirken er von der Natur bestimmt ist, mehr oder weniger gewissermaßen in die niedere Sphäre des letzteren herabgezogen, und gehindert wird, die ihm als geistigem Vermögen eigene Fähigkeit in ihrer ganzen Vollkommenheit zu üben.

Die Acte des Gemüths sind folglich theils freie, theils nothwendige; die ersteren sind zurechenbar, und gehören darum der ethischen Ordnung an, die zweiten nicht. Wirkungen des

---

tico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis: qui etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae: sed statim ad appetitum animae movetur manus, et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili, politico principatu: quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio: sed etiam ab imaginativa, et sensu. Unde experimur, irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat, vel triste, quod ratio praecipit." Thom. S. 1. p. q. 81. a. 3. ad 2. Vgl. ib. 1. 2. p. q. 9. a. 2. ad 3.

Gemüths insofern es natürliche Kraft ist, darum unfrei und nicht zurechenbar, sind alle jene Regungen, welche sich unabhängig von der Ueberlegung der Vernunft erzeugen [1]), d. h. unabhängig von dem durch die Vernunft zu bildenden Urtheile, daß das Gut welches sich ihr augenblicklich darstellt, zu dem nothwendig gewollten letzten Ziele alles Strebens nicht in nothwendiger Beziehung stehe (36). Insofern dagegen dieses Urtheil von der Vernunft gebildet wird, und in dem Maaße als es das Gemüth leitend beeinflußen kann, ist die Regung des letzteren frei und zurechenbar. Es ist mitunter schwer, die Thatsache dieser Beeinflußung mit Sicherheit zu erkennen, und mehr noch, das Maaß derselben genau zu bestimmen. —

Die in Rede stehende Eigenthümlichkeit des Gemüths, vermöge deren es theils als freies Vermögen, theils als natürliche Kraft auftritt, wurde namentlich auch von der stoischen Philosophie anerkannt und hervorgehoben; sie bedurfte dieser Lehre für ihre Ethik. Denn es war, wie wir bald sehen werden, eine der ersten Vorschriften der letzteren, der Weise

[1]) Aristoteles, Suarez und der heilige Thomas bedienen sich in den (47—50) angeführten Stellen wiederholt des Ausdrucks, das sinnliche Strebevermögen „gehorche" der Vernunft, es werde von ihr „geleitet". Es wäre ein Irrthum, wollte man diese Worte so verstehen, als ob die Vernunft ihren bestimmenden Einfluß auf das niedere Vermögen nicht anders als in Folge einer besonderen Ueberlegung übe, und die der übersinnlichen Güte oder Schlechtigkeit gegenüber erzeugten sinnlichen Strebeacte immer ausdrücklich beabsichtigte, gewollte (actus *imperati*) seien. Denn die perceptive Sinnlichkeit erzeugt, bei lebendiger Thätigkeit der Intelligenz, durchaus spontan jene Vorstellungen, denen sich die dem augenblicklichen Erkenntnißobject der Vernunft entsprechenden sinnlichen Strebungen nothwendig anschließen. Anderseits strebt auch der Wille, vor der Ueberlegung, mit natürlicher Nothwendigkeit dem als gut Erkannten zu: und das Ueberströmen der Bewegung von ihm auf das niedere Strebevermögen ist gleichfalls wieder an sich ein ganz spontaner, nach den Gesetzen der Natur mit physischer Nothwendigkeit erfolgender Vorgang.

müsse alle ungeordneten Gemüthsbewegungen von seiner Seele fern halten. Nun gab es aber nach ihrer Theorie kein anderes Uebel, als die Sünde: darum gehörte unter die ungeordneten Affecte, welche sie ihren Weisen untersagte, namentlich die Furcht. Nichtsdestoweniger sah man auch die besten Jünger der Stoa, wie alle anderen Menschen, in großen Gefahren von Furcht ergriffen werden, und die Farbe wechseln. Um sich in dieser Rücksicht zu rechtfertigen, unterschieden sie, wie wir es gethan, die natürliche, nothwendige, Gemüthsregung [1]), und die freie. Es stehe nicht in der Macht des Menschen, bemerkten sie ganz richtig, die Vorstellungen drohender Uebel, welche uns oft überraschen, zu vermeiden: darum könne auch der Weise von unfreiwilligen Regungen selbst ungeordneter Gemüthsbewegungen, insbesondere der Furcht, nicht frei sein. Aber seine Vernunft werde dabei immer die Ueberzeugung festhalten, daß das wovor er zittere, nicht wahrhaft ein Uebel sei; er werde darum die sich aufdrängende Vorstellung, als mit der Wahrheit nicht übereinstimmend, fortwährend zurückweisen, der natürlichen Regung nicht beistimmen, und so die Ruhe des Geistes zu behaupten wissen [2]). —

[1]) Necessarius et naturalis pavor. Aul. Gell. Noct. Attic. 19. c. 1.

[2]) Es ist Aulus Gellius, dem wir diese Lehre der Stoa entnehmen. Er habe, erzählt dieser in den „attischen Nächten", im fünften Buche der von Arrian gesammelten Abhandlungen (*διαλέξεις*) des Epictet, welche die Lehren des Zeno und des Chrysipp mit vollkommenster Treue wiedergäben, Folgendes gelesen.

„Visa animi, quas *φαντασίας* philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animum rei pellitur, non voluntatis sunt, neque arbitraria; sed vi quadam sua inferunt sese hominibus noscitanda. Probationes autem, quas *συγκαταθέσεις* vocant, quibus eadem visa noscuntur ac diiudicantur, voluntariae sunt, fiuntque hominum arbitratu. Propterea quum sonus aliquis formidabilis aut coelo, aut ex ruina, aut repentiuus nescius periculi nuntius, vel quid aliud eiusmodi factum: sapientis quoque animum paulisper moveri, et contrahi,

Die Ausdrücke Gemüthsthätigkeiten und Gemüthsbewegungen sind an sich vollkommen gleichbedeutend [1]). Indeß pflegt man doch, wenn wir nicht irren, dem Sprachgebrauch gemäß die „Gemüthsbewegung" zunächst als die unfreie Aeußerung eines natürlichen Vermögens aufzufassen; wir halten es deshalb, der Unterscheidung wegen, für zweckmäßig, Acte welche das Gemüth als freies Vermögen setzt „Gemüthsthätigkeiten im engeren Sinne", jene hingegen die von ihm als natürlicher Kraft ausgehen, „Gemüthsbewegungen im engeren Sinne" zu nennen. Ohne den Zusatz „im engeren Sinne" gebrauchen wir beide Ausdrücke generisch und synonym.

IV.

Verschiedene Bedeutungen der Ausdrücke „fühlen" und „Gefühl". Die Gemüthsbewegungen und die „Gefühle".

53. „Fast jeder Psycholog beschwert sich", schrieb vor neunzig Jahren der erste Vertheidiger des Gefühlsvermögens, „daß man auf dem Gebiete der Seelenlehre mit der Unbe-

et pallescere necessum est; non opinione alicuius mali praecepta, sed quibusdam *motibus rapidis et inconsultis, officium mentis atque rationis praevertentibus.* Mox tamen ille sapiens ibidem *τὰς τοιαύτας φαντασίας*, id est, visa isthaec animi sui terrifica, non approbat, hoc est *οὐ συγκατατίθεται, οὐδὲ προσεπιδοξάζει*, sed abiicit, respuitque; nec ei metuendum esse in his quidquam videtur." Gell. Noct. Attic. 19. c. 1. (Das Wort *φαντασίαι, visa animi*, hat in der stoischen Philosophie nicht die engere Bedeutung „Phantasievorstellungen", deren Inhalt nur Körperliches, Sinnliches sein kann, sondern es ist soviel als „lebendige Vorstellungen", welche zugleich durch die Thätigkeit der Vernunft und des niederen Erkenntnißvermögens gebildet werden. Denn, wie der heilige Thomas (S. 1. 2. p. q. 24. a. 2.) bemerkt, die Stoa unterschied gar nicht zwischen dem höheren und dem sinnlichen Erkenntnißvermögen.)

[1]) „Bewegung" ist der eigenthümliche Name für die Thätigkeiten der strebenden Vermögen. Thom. S. 1. p. q. 81. a. 1. c. (oben N. 16 S. 48).

stimmtheit in den Bedeutungen der Worte, und den daraus hervorgehenden Mißverständnissen, fast eben so viel zu schaffen habe, als mit der Dunkelheit der Sachen selbst"[1]). Wir möchten, was die Lehre von den Gemüthsbewegungen und die darin herrschende Verwirrung betrifft, die Vieldeutigkeit der Ausdrücke, im Vergleich mit der Schwierigkeit des Gegenstandes, nicht als ein „fast eben so großes" Hinderniß der Klarheit und der Uebereinstimmung bezeichnen, sondern als das bei weitem größere, wo nicht als das einzige. Wie wir bereits bemerkten, wird mit dem bisher von uns festgehaltenen Ausdruck „Gemüthsbewegungen" das Wort „Gefühle" durchweg synonym gebraucht. In der Vieldeutigkeit eben dieses Wortes liegt, wenn wir nicht irren, der eigentliche Grund der Spaltungen und Widersprüche, welche in der Behandlung unsers Gegenstandes auf dem Gebiete der deutschen Philosophie, namentlich seit sieben Jahrzehnten, zu Tage getreten sind. Das wird sich später offenbarer herausstellen. Jedenfalls ist es unerläßlich nothwendig, die verschiedenen Bedeutungen des in Rede stehenden Wortes klar und bestimmt aufzufassen, wenn man sich nicht endlosen Begriffsverwechselungen und Irrungen aussetzen will.

54. Zunächst und im allgemeinen ist zu beachten, daß das Wort „Gefühl" eine zweifache Bedeutung hat, eine active (transitive) und eine passive (intransitive, neutrale). Vollkommen dasselbe zeigt sich bei den analog gebildeten Ausdrücken „Gesicht", „Geruch": sie bezeichnen einerseits das Vermögen zu sehen, zu riechen, (visus, acies; olfactus,) oder auch den Act dieses Vermögens, — anderseits das Object des letzteren, das durch denselben Wahrgenommene (visum, visa species; odor). In dem ersten Sinne sprechen

[1]) Tetens, Phil. Versuche über die menschliche Natur (Leipzig 1777) 1. Bd. S. 168.

wir von einem feinen Geruch, von einem scharfen, schwachen, kurzen Gesicht; im zweiten nennt man einen Geruch süß, angenehm, übel, und gebraucht das Wort Gesicht synonym mit Erscheinung (Vision): „das Gesicht des Ezechiel", „die Gesichte der geheimen Offenbarung". Diese zweifache Bedeutung, sagen wir, ist auch bei dem Worte „Gefühl" vor allem ins Auge zu fassen. Es bezeichnet einerseits das Vermögen des „Fühlens", oder den Act desselben, — anderseits das durch dieses Vermögen Wahrgenommene, das „Gefühlte". In jeder dieser beiden Bedeutungen selbst, in der activen wie in der passiven, kann nun aber das Wort wieder Verschiedenes bezeichnen.

55. „Fühlen" ist, der ersten und eigentlichen Bedeutung des Wortes nach, die Thätigkeit des allgemeinsten unter den fünf Sinnen, des *tactus*; früher hieß dieser Sinn auch in der Wissenschaft „das Gefühl" (im activen Sinne des Wortes): die neuere Psychologie hat dafür den Ausdruck „Tastsinn" eingeführt.

56. Unmittelbar an diese erste Bedeutung schließt sich die zweite, gleichfalls noch eigentliche, vermöge deren „fühlen" so viel heißt, als „die Zustände des eigenen Leibes vermittelst der inneren perceptiven Sensibilität wahrnehmen". Von dem Vermögen dieser Wahrnehmungen war früher (6) die Rede. Auch die Thiere besitzen es; auch sie „fühlen" Hunger und Durst, Ermüdung, Frost, sinnlichen Schmerz und sinnliches Vergnügen. Daß die Thätigkeit dieses Vermögens denselben Namen führt wie jene des fünften unter den äußeren Sinnen, liegt in der Natur der Sache begründet: der Tastsinn ist wesentlich nichts anders, als die Veräußerung eben jenes inneren Gefühlsinnes, dessen Organ sich über die ganze Oberfläche des Leibes verbreitet.

Nach dieser zweiten Bedeutung des Wortes „fühlen" ist also das „Gefühl" im activen Sinne jenes sinnliche

Vermögen, durch welches wir die Zustände unsers eigenen Leibes wahrnehmen; und die Thätigkeiten dieses perceptiven Vermögens führen gleichfalls diesen Namen, in derselben, activen, Bedeutung. „Gefühle“ im passiven Sinne hingegen sind die Zustände (die Modificationen, die Acte, die Erscheinungen[1]) unseres leiblichen Lebens, insofern sie durch jenes Vermögen wahrgenommen werden.

Bedeutung haben nun diese Modificationen für das Sinnenwesen nur insofern, als sie zur Erhaltung, Ausbildung und Fortpflanzung seines Lebens in fördernder oder hindernder Beziehung stehen, — mit anderen Worten, als sie entweder selbst sinnliche Strebungen sind, oder solche unmittelbar veranlassen (40). Darum erscheinen die Acte dieser Art, die sinnlichen Strebethätigkeiten, unter den Objecten des inneren Gefühlsinnes weitaus als die vorzüglichsten; und gleichsam unter ihrer Form, und durch sie, werden von dem letzteren beinahe alle anderen Modificationen erfaßt. Die durch einen Stich oder eine Quetschung hervorgebrachte Indisposition eines Gliedes, z. B., wird als Schmerz wahrgenommen: d. h. das Sinnenwesen percipirt jene Indisposition nicht in sich selbst, sondern in ihrer Wirkung, durch den sinnlichen Strebeact, welchen sie unmittelbar veranlaßt (vgl. N. 41). Die Regungen des sinnlichen Strebevermögens also, sinnliche Lust und sinnlicher Schmerz, sinnliche Liebe und sinnlicher Abscheu, sinnliche Furcht und sinnliches Begehren, diese sind es, welche sich, wo nicht als die einzigen, doch durchaus als die hervorragendsten unter den Objecten des inneren Gefühlsinnes darstellen: und das ist der natürliche Grund, weshalb der Ausdruck „sinnliche Gefühle“ (im

[1]) Das, was wir durch diese synonymen Wörter ausdrücken, bezeichnet in der neueren Psychologie das Wort „Zustand“: also nicht etwa eine habituelle Existenzweise, einen „habitus“, sondern eine vorübergehende Modification, einen „modus transiens“.

passiven Sinne des Wortes) vorzugsweise und zunächst sinnliche Strebeacte bezeichnet, wie die eben genannten.

57. Seine dritte und vierte Bedeutung empfängt das Wort „fühlen" dadurch, daß es auf eine Thätigkeit der rein geistigen Vermögen übertragen, und metaphorisch gebraucht wird. „Unser Erkennen", erklärt St. Thomas, „beginnt mit der Sinneswahrnehmung, und erhebt sich nach und nach zur rein geistigen: darum kennen wir die Thätigkeiten unserer niederen Vermögen vollkommener und früher, als jene der höheren Kräfte. Durch das Bekanntere nun erfassen wir naturgemäß das minder Bekannte; und weil man den Dingen ihren Namen dazu gibt, daß sie erkannt werden, daher kömmt es, daß wir die Namen unserer sinnlichen Thätigkeiten auf die rein geistigen übertragen. So sagen wir z. B., wenn wir durch unsere Intelligenz etwas mit voller Gewißheit, als ob es uns ganz nahe läge, auffassen, daß wir es fühlen, oder daß wir es sehen. Diese Ausdrücke haben offenbar einen anderen Sinn, wenn sie von der Sinneswahrnehmung gebraucht werden, welche nur das Einzelne materiell auffaßt, und einen anderen, wenn sie die Thätigkeit der Vernunft bezeichnen, deren Auffassung allgemein und immateriell ist" [1]). Der psychologische Grund der Thatsache, von welcher hier die Rede ist, läßt sich noch vollständiger geben. Wie früher

[1]) Operationes sensitivae sunt nobis magis notae, quam operationes partis intellectivae: quia cognitio nostra incipit a sensu, et terminatur ad intellectum. Et quia ex notioribus minus nota cognoscuntur, nomina autem ad innotescendum rebus imponuntur; ideo nomina operationum sensitivae partis transferuntur ad operationes intellectivae partis. . Et hoc patet in apprehensivis operationibus: quia illud quod certitudinaliter quasi praesens tenemus per intellectum, dicimur sentire, vel videre . . : quamvis ista diversimode intelligantur, quum dicuntur de apprehensione sensitiva, quae apprehendit materialiter, et in particulari, et de intellectiva, quae apprehendit immaterialiter, et in universali. Thom. in III. Dist. 26. q. 1. art. 5. sol.

(12) gesagt wurde, sind wir in diesem Leben nicht im Stande, das Uebersinnliche durch sich selbst zu erkennen, und von demselben „eigentliche“ Begriffe zu bilden; wir erkennen es vielmehr nur durch ein Sinnliches, zu welchem es in irgend einer Beziehung steht. Das Sinnliche nun, welches für uns das zunächst liegende Mittel bildet, um die Begriffe von den Erscheinungen unseres höheren, geistigen Lebens herzustellen, sind offenbar die den letzteren parallelen, analogen Erscheinungen des niederen Lebens. Und wie wir deshalb durch die letzteren uns die Begriffe der ersteren bilden, so ist nichts natürlicher, als daß wir auch die Namen wodurch wir diese Begriffe ausdrücken, aus demselben Kreise entlehnen, welchem jene vermittelnden Erscheinungen angehören. Darum lassen wir auch das rein geistige Princip in uns „sehen“, „einsehen“, „schauen“; darum sprechen wir von „Klarheit“, „Dunkelheit“ und „Verworrenheit“ der Begriffe, von der „Durchsichtigkeit“ einer Verbindung von Gedanken und Folgerungen; darum nennen wir die Wahrheit ein „Licht“, und lassen durch sie unsern Geist „erleuchtet“ werden.

58. Diese Reflexion vorausgesetzt, ergibt es sich nun leicht, für welche Arten der Thätigkeiten unserer höheren Vermögen das Wort „fühlen“ gebräuchlich sein kann: zunächst für jene zwei nämlich, deren die eine in den Thätigkeiten des äußeren, die andere in denen des inneren Gefühlsinnes ihre Analogien hat.

Die ersteren, die sinnlichen Erkenntnißacte durch den äußeren Gefühlsinn (Tastsinn), gehen auf Objecte die außer uns liegen: ihre Eigenthümlichkeit besteht namentlich darin, daß die durch sie gewonnene Erkenntniß, wenngleich häufig in Rücksicht auf die Wirklichkeit des gefühlten Körpers mit Gewißheit verbunden, doch an Deutlichkeit und Bestimmtheit der durch das Auge vermittelten Erkenntniß nachsteht, darum weniger vollkommen ist. Dem entsprechend bezeichnet „fühlen“

metaphorisch eine minder vollkommene Erkenntnißthätigkeit der Vernunft: wir sagen daß wir eine Wahrheit „fühlen", wenn dieselbe sich unserer Vernunft mit einer Art von Nöthigung als gewiß aufdrängt, zugleich aber ihre eigentlichen Gründe, aus welcher Ursache immer, uns nicht vollkommen einleuchten. In diesem Sinne gebraucht Klopstock das Wort in der Ode an Young:

„die geheiligten
Ernsten festlichen Nächte
Wacht der Freigeist mit dir, und fühlt's,
Daß dein tiefer Gesang drohend des Weltgerichts
Prophezeiung ihm singt! fühlt's, was die Weisheit will,
Wenn sie von der Posaune
Spricht, der Todtenerweckerin!"

In demselben Wieland:

„Mir sagt's mein Herz, ich glaub's, und fühle was ich glaube,
Die Hand, die uns durch dieses Leben führt,
Läßt uns dem Elend nicht zum Raube:
Und wenn die Hoffnung auch den Ankergrund verliert,
Laßt uns nur fest an diesem Glauben halten;
Ein einz'ger Augenblick kann alles umgestalten."

Und wieder in dem gleichen Schiller:

„Und er fühlt', daß ihn kein Wahn betrogen,
Als er aufwärts zu den Sternen sah;
Denn wie jeder wägt, wird ihm gewogen;
Wer es glaubt, dem ist das Heil'ge nah."

Nichts anders als ein Fühlen dieser Art war jenes „Ahnen", jenes „unmittelbare Innewerden", welches der Urheber der sogenannten Gefühlsphilosophie, Friedrich Heinrich Jacobi, für die eigentliche Thätigkeit der Vernunft, und für die einzige Weise erklärte, in welcher wir das Uebersinnliche erfassen.

Der in dem Vorstehenden angegebenen Bedeutung von „fühlen" entsprechend, bezeichnet das Substantiv „Gefühl"

(im activen Sinne) theils jene höheren Erkenntnißacte, in denen wir manche, namentlich ethische, Wahrheiten mit Gewißheit erkennen, ohne zugleich ihre Gründe klar und bestimmt zu erfassen, — theils das Vermögen solcher Acte, (von Hutcheson sensus moralis, von anderen sensus naturae communis genannt,) welches schließlich nichts anders ist, als die Vernunft.

„Der Jugend glückliches Gefühl ergreift
Das Rechte leicht, und eine Freude ist's,
Das eigne Urtheil prüfend auszuüben,
Wo das Exempel rein zu lösen ist.“
Schiller, Wallensteins Tod, 2, 2.

59. Wie die erste übertragene Bedeutung des Wortes, um das es sich handelt, von der Thätigkeit des äußeren, so ist die andere von der des inneren Gefühlsinnes entlehnt. Den Functionen des letzteren (56) analog sind jene Acte der Vernunft (15), wodurch wir uns selbst und die Erscheinungen unseres eigenen inneren Lebens erkennen.

„Also sagt' er, und feurte sich an zu wähnen, die Gottheit
Decke getünchte Gräber nicht auf: doch nannte sein Herz ihn
Heuchler! Er fühlt' es, und stand mit unverrathendem Auge
Vor der Versammlung.“
Klopstock, Der Messias, 4. Gesang.

„Wer heute
Vom Strome fortgerissen, sich vergißt,
Wird nüchtern werden, sieht er sich allein,
Nur seine Ohnmacht fühlen und geschwind
Umlenken in die alte, breitgetretne
Fahrstraße der gemeinen Pflicht, nur wohl-
Behalten unter Dach zu kommen suchen.“
Schiller, Die Piccolomini, 2, 6.

„Da kam ein Heiland, ein Befreier,
Ein Menschensohn, voll Lieb' und Macht,

Und hat ein allbelebend Feuer
In unsrem Innern angefacht.
Nun sahn wir erst den Himmel offen,
Als unser altes Vaterland;
Wir konnten glauben nun und hoffen,
Und fühlten uns mit Gott verwandt."
Novalis, Geistliche Lieder.

In diesem zweiten übertragenen Sinn ist demnach das „Gefühl" in der activen Bedeutung theils das Vermögen, durch welches wir um uns selbst und die Modificationen unseres Selbst wissen, theils die Thätigkeit dieses Vermögens, mit einem Worte das Selbstbewußtsein.

„Den Zudringlichen,
Der zwischen Sohn und Vater, unberufen,
Sich einzudrängen nicht erröthet, der
In seines Nichts durchbohrendem Gefühle
So dazustehen sich verdammt, möcht' ich,
Bei Gott! und gält's ein Diadem — nicht spielen."
Schiller, Don Karlos 2, 1.

Die Objecte des Selbstbewußtseins hingegen, d. h. die Erscheinungen unseres innern Lebens, insofern wir dieselben als unsere Modificationen wahrnehmen, werden „Gefühle" im passiven Sinne des Wortes heißen. Indeß hier gilt wieder eine ähnliche Bemerkung, wie wir früher (S. 141) machen mußten. Die Ereignisse unsers inneren Lebens haben für uns nur insofern Bedeutung, als sie in Beziehung stehen zu der anerschaffenen Richtung unserer Natur auf sich selbst und ihre allseitige Vollendung: darum stehen unter ihnen die Acte der strebenden Kraft auf erster Linie, und nehmen unsere vorzüglichste Beachtung in Anspruch. Ueberdies erfassen wir unsere perceptiven Thätigkeiten durch das Selbstbewußtsein mit größerer Klarheit und Bestimmtheit, als unsere Strebungen: unser inneres Erkennen der letzteren, namentlich ihrer Gründe, ist häufig viel unvollkommener, als unser

Wissen um unsere perceptiven Acte, daher weit mehr ein „Fühlen“. Aus diesen beiden Umständen dürfte die Thatsache zu erklären sein, daß wir dem Sprachgebrauch zufolge auch hier (vgl. 56) den Namen der Gattung auf die hervorstechendste ihrer Arten beschränken, und nicht sämmtliche Erscheinungen unsers innern Lebens, insofern sie durch das Selbstbewußtsein erfaßt werden, mit dem Ausdruck „Gefühle“ im passiven Sinne bezeichnen, sondern ausschließlich die Regungen der strebenden Vermögen. Verlangen und Furcht, Hoffnung und Sehnsucht, Liebe und Haß, Zorn und Mitleid, Freude und Schmerz, Lust und Unlust, und alle ähnlichen psychischen Vorgänge, werden generisch „Gefühle“ genannt.

„Wie in den Lüften der Sturmwind saust,
Man weiß nicht, von wannen er kommt und braust,
Wie der Quell aus verborgenen Tiefen:
So des Sängers Lied aus dem Innern schallt,
Und wecket der dunklen Gefühle Gewalt,
Die im Herzen wunderbar schliefen.“
Schiller, Der Graf von Habsburg.

„Ihr Tod hat Phädra nicht beruhigt.
Ja, steigend immer mehrt sich ihre Angst.
Bald stürzt sie sich in heftigem Gefühl
Auf ihre Kinder, badet sie in Thränen,
Als brächt' es Lind'rung ihrem großen Schmerz,
Und plötzlich stößt sie sie mit Grauen weit
Von sich, das Herz der Mutter ganz verläugnend.
Sie schweift umher mit ungewissem Schritt,
Ihr irrer Blick scheint uns nicht mehr zu kennen;
Dreimal hat sie geschrieben, dreimal wieder
Den Brief zerrissen, ihre Meinung ändernd.“
Schiller, Phädra, 5, 5.

„Er sei mein Freund nicht, welcher die göttliche
Natur nicht liebet! Engelgefühle sind

Ihm nicht bekannt! Er kann mit Inbrunst
Freunde nicht, Kinder nicht, Weib nicht lieben!"
F. L. Stolberg, Die Natur.

Das Wort wird in diesem Fall, wie gesagt, in seinem passiven Sinne genommen; und das auch dann, wie Esser richtig bemerkt, wenn der Name der Art in der zweiten Endung mit ihm, als dem Gattungsnamen, verbunden erscheint. „Das Gefühl des Mitleids" bedeutet nicht „die innere Wahrnehmung oder das Innewerden des Mitleids", sondern „das Gefühl, welches Mitleid heißt". Eine ganz analoge Redeweise ist „die Sünde des Geizes", die „Tugend der Sanftmuth".

60. Der eben gegebenen Erklärung des Ausdrucks „Gefühl" in seinem passiven Sinne, wonach derselbe „durch das Selbstbewußtsein wahrgenommene Strebungen" bezeichnet, müssen wir indeß noch eine beschränkende Bemerkung hinzufügen. Oben (52) haben wir Gemüthsthätigkeiten im engeren Sinne und Gemüthsbewegungen im engeren Sinne unterschieden, und bereits früher (36) machten wir darauf aufmerksam, daß die Acte unserer strebenden Vermögen theils als freie, theils als unfreie, nach natürlichen Gesetzen mit Nothwendigkeit sich erzeugende Regungen erscheinen. Zunächst nur, insofern sie als unfreie, natürliche Bewegungen aufgefaßt werden, pflegt man, dem Sprachgebrauch gemäß, die Strebeacte „Gefühle" zu nennen. „Gefühle" im passiven Sinne des Wortes sind mithin „durch das Selbstbewußtsein wahrgenommene Acte unserer strebenden Vermögen, insofern dieselben als unfreie, nach natürlichen Gesetzen sich erzeugende Regungen aufgefaßt werden" [1]). Offenbar fallen hier-

[1]) Hiermit soll nicht gesagt sein, daß eine Strebung, z. B. eine Regung des Zornes, welcher der freie Wille beistimmt, nicht auch ganz

nach auch die Regungen des Gemüths unter den Begriff der „Gefühle": und sie, insofern sie als unfrei, als Gemüthsbewegungen im engeren Sinne aufgefaßt werden, sind es insbesondere, die man unter dem Ausdruck „Gefühle", ohne nähere Bestimmung, zu verstehen gewohnt ist. Eine freie Strebung hingegen, wie die Gemüthsthätigkeit im engeren Sinn als solche, oder einen Act des Willens, wodurch etwa eine ungeordnete Strebung, z. B. eine Regung des Zornes oder des Stolzes, negirt wird, pflegt man nicht ein Gefühl zu nennen. —

In einer neuen, von der zuletzt erklärten verschiedenen, aber derselben sehr nahe liegenden Bedeutung, erscheint das Wort noch bei Kant, aber, soviel wir wissen, nur bei ihm. In seinem Ausdruck „Gefühl der Lust und Unlust" (s. oben S. 4) bezeichnet er damit das Vermögen der psychischen Vorgänge, von denen zuletzt die Rede war. Rechtfertigen mag sich diese Anwendung des Wortes immerhin lassen. Bei der ohnedies schon zu großen Vieldeutigkeit des Ausdrucks kann man es übrigens nur weise finden, wenn die deutsche Psychologie ihrem Meister hierin nicht gefolgt ist, sondern dafür das bestimmtere „Gefühlsvermögen" eingeführt hat.

Von dem Substantiv in dieser letzten, nicht mehr üblichen, Bedeutung, empfängt aber das Zeitwort „fühlen", dessen zwei erste übertragene Bedeutungen wir vorher (58. 59) angaben, wieder eine neue, von beiden verschiedene. In dieser heißt es nicht, „eine Wahrheit, aber minder vollkommen, erkennen",

---

richtig ein Gefühl genannt werde: sondern nur, daß der Name Gefühl die ethische Natur, die Freiheit der Regung, nicht ausdrückt. — Das in der Definition mit den Worten „durch das Selbstbewußtsein wahrgenommene" — ausgedrückte Merkmal ist in dem Begriff um den es sich handelt, das unwesentlichste: es tritt im Sprachgebrauch ganz in den Hintergrund. Wir haben es in die Erklärung nur in Rücksicht auf die Etymologie des Wortes aufgenommen.

noch auch, „Ereignisse des innern Lebens, namentlich Strebungen, durch das Selbstbewußtsein inne werden", sondern es drückt die Aeußerung des zuletzt erwähnten „Vermögens der Gefühle" aus: „einen Gegenstand fühlen" bedeutet soviel als „die ihm entsprechenden Gefühle (Gemüthsbewegungen) haben" (*affici, moveri, aliqua re*).

„Allen gehört, was du denkst; dein eigen ist nur, was du fühlest.
Soll er dein Eigenthum sein, fühle den Gott, den du denkst."
Schiller.

„Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen,
Wenn es nicht aus der Seele dringt,
Und mit urkräftigem Behagen
Die Herzen aller Hörer zwingt."
Göthe.

Nicht selten wird das Wort in dieser Bedeutung auch intransitiv gebraucht, ohne Object.

„Ein Schauer vor Menschen, ein Grau'n vor denen die Gott schuf,
Ueberfällt mich, so oft ich es denke, wie wenig ihr dieses
Bei euch empfindet, wie niedrig ihr seid, nur menschlich zu fühlen;
Wie ohnmächtig, zu sondern die Religion und die Mordsucht;
Und wie pöbelhaft klein, die lichten Strahlen der schönen
Und der liebenswürdigen Unschuld nur dunkel zu sehen."
Klopstock, Der Messias, 4. Gesang

„Im Feuer seines liebenden Gefühls
Erhoben sich, mir selber zum Erstaunen,
Des Lebens flach alltägliche Gestalten.
— Was ich mir ferner auch erstreben mag,
Das Schöne ist doch weg, das kommt nicht wieder:
Denn über alles Glück geht doch der Freund,
Der's fühlend erst erschafft, der's theilend mehrt."
Schiller, Wallensteins Tod, 5, 3.

„Bei euch dort unten in der ew'gen Nacht,
Da schlägt kein Herz mehr, da ist alles ewig,

Steht alles unbeweglich fest — doch anders
Ist es hier oben an der Sonne Licht.
Der Mensch ist, der lebendig fühlende,
Der leichte Raub des mächt'gen Augenblicks."
Schiller, Die Jungfrau von Orleans. 3, 4.

Bemerken wir zu dem Gesagten noch, daß synonym mit „fühlen" und „Gefühl", in allen Bedeutungen, auch die Wörter „empfinden" und „Empfindung" gebraucht werden. In den zwei Stellen die wir hier folgen lassen, erscheinen sie in den zuletzt von uns characterisirten.

„Meine Jugend war nur Weinen
Und ich kannte nur den Schmerz;
Jede herbe Noth der Meinen
Schlug an mein empfindend Herz."
Schiller, Kassandra.

„Es trillert und singt
Der Franzmann zum Dudelsack, mischt, wann er trinkt,
Zum schäumenden Weine die Welle.

Gern ließ' ich ihn mischen und trillern gar gern,
Wenn am Rhein und am Main die Frauen und Herrn
Dem ewigen Trillern nicht lauschten,
Nicht gegen ein Liedchen, mit Flitter durchwebt,
Gern deutsche Gesänge, von Wahrheit belebt
Und von heißer Empfindung, vertauschten."
F. L. Stolberg, Graf Gleichen.

60*. In Folge der Doppelartigkeit unserer Strebekraft einerseits, und anderseits der innigen Verbindung der beiden Theile unserer Natur unter einander, bilden nun, wie aus dem Früheren hervorgeht, die Regungen des Strebevermögens, welche durch das Selbstbewußtsein wahrgenommen werden, drei verschiedene Klassen: sie sind entweder Acte des sinnlichen Strebevermögens (41), oder des höheren (38), oder des Gemüths (45). In eben diese drei Klassen zerfallen

mithin auch die „Gefühle" im passiven Sinne dieses Wortes. Wir haben zu unterscheiden sinnliche oder niedere Gefühle, geistige oder höhere Gefühle, und geistig-sinnliche (gemischte) Gefühle, oder Gemüthsbewegungen. Daß vorzugsweise diese letzteren verstanden sind, wenn das Wort Gefühl ohne bestimmenden Zusatz gebraucht wird, haben wir bereits bemerkt.

Man könnte noch eine vierte Klasse postuliren wollen, insofern jene Strebungen, die zugleich vom höheren und niederen Theile gesetzt werden, aber sich nicht, wie die Gemüthsbewegungen, auf eine übersinnliche Güte oder Schlechtigkeit richten, sondern auf ein sinnlich Gutes oder Uebles, in keiner der angeführten drei Klassen enthalten scheinen. Indeß diese psychischen Vorgänge sind schlechthin eine Verbindung von Gefühlen der ersten und zweiten Art. Die von der höheren und der niederen Strebekraft zugleich gesetzte Begierde nach Nahrung z. B., oder der in Folge einer Wunde in beiden zugleich herrschende Schmerz, sind einfach coexistirende und übereinstimmende Thätigkeiten des höheren und des niederen Strebevermögens, deren die eine in einer Vernunfterkenntniß, die andere in einer sinnlichen Perception, der sinnlichen Güte oder Schlechtigkeit ihren Grund hat. In dieser Weise faßt wenigstens der Geist der deutschen Sprache die Gemüthsbewegungen keineswegs auf; und mit Recht: denn die Erkenntnißthätigkeit welche das Object der zu erzeugenden Gemüthsbewegung ergreift, ist wesentlich nur Eine, und zwar eine intellectuelle. Sinnliche Güte und Schlechtigkeit erfaßt sowohl der Sinn als die Vernunft: übersinnliche hingegen allein die letztere. —

In Rücksicht auf die innige Verbindung der beiden Elemente im Menschen zur vollkommenen Einheit der Natur ließe es sich freilich mit Recht in Zweifel ziehen, ob das höhere Strebevermögen thatsächlich jemals allein thätig sei,

und nicht vielmehr mit jeder Regung desselben sich auch eine Thätigkeit des niederen verbinde. Wäre das Letztere der Fall, dann würde daraus folgen, daß „geistige Gefühle“ in der Wirklichkeit nicht vorkommen. Indeß dürfte es schwer sein, jene Frage mit voller Gewißheit zu entscheiden; und solange sie nicht entschieden ist, erscheint die angegebene Dreitheilung der Gefühle, welche von den meisten neueren Psychologen aufgestellt wird, vollkommen gerechtfertigt. Jedenfalls können wir es nur für ein Versehen halten, wenn Morgott[1]) dieselbe „als unlogisch“ verurtheilt, und sich dabei auf die „ganz richtige“ Bemerkung von Krug stützt: „Da der Mensch immer Körper und Geist zugleich ist, ... so läßt sich nie behaupten, daß irgend ein Gefühl bloß körperlich oder rein geistig sei. Vielmehr würden“ (wenn die Gefühle nach ihrem Sitze ins Auge gefaßt werden sollen) „alle Gefühle als etwas Gemischtes zu betrachten, folglich in die dritte Klasse, als die einzig übrigbleibende, zu versetzen sein“[2]). Freilich ist der Mensch immer „Körper und Geist zugleich“, oder vielmehr Eine aus Seele und Stoff zusammengesetzte Natur. Allein daraus folgt doch nicht, daß das unmittelbare Princip einer jeden Thätigkeit des Menschen die Verbindung von zwei Vermögen, einem sinnlichen nämlich und einem höheren, sein müsse. Das Verlangen eines dreitägigen Kindes nach Nahrung, oder der Schmerz den ihm der Stich einer Nadel verursacht, ist sicher nicht ein gemischtes, sondern ein rein sinnliches Gefühl. Die Argumentation, deren Krug und Morgott sich bedienen, würde

---

[1]) „Die Theorie der Gefühle im Systeme des h. Thomas.“ (Programm zum Jahresbericht über das bischöfl. Lyceum zu Eichstätt, 1864.) Note 77, S. 26.

[2]) Krug, Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens. (Königsberg 1823) S. 53.

beweisen, daß auch das reine Erkennen der Vernunft, sowie das höhere Wollen an und für sich, nicht als geistige, sondern als „gemischte" Thätigkeit zu gelten habe.

61. Nach den im Vorhergehenden bestimmten ist noch Eine Bedeutung des an Bedeutungen so reichen Ausdrucks übrig, welche uns später (99) begegnen wird. Es ist nicht nöthig, daß wir dieselbe schon hier berühren; denn es war uns zunächst nur darum zu thun, das Verhältniß der Gemüthsbewegungen zu den Gefühlen mit Bestimmtheit darzustellen, und das glauben wir erreicht zu haben. „Gefühl" im eigentlichen Sinne heißt einerseits der Tastsinn sowohl, als der durch denselben gesetzte Act der sinnlichen Wahrnehmung, anderseits der innere Gefühlsinn als Vermögen, der Act dieses Vermögens, und der vorzüglichere Theil der Objecte des letzteren. „Gefühl" im übertragenen Sinne heißt erstens die Vernunft, insofern sie Uebersinnliches minder vollkommen erkennt, und das actuelle Erkennen dieser Art selbst. „Gefühl" im übertragenen Sinne wird zweitens einerseits das Selbstbewußtsein genannt, sowohl als Vermögen, wie als Act betrachtet, anderseits aber wieder die vorzüglichste Klasse der inneren Ereignisse, welche das Object des Selbstbewußtseins bilden; überdies hat wenigstens Kant mit dem Worte noch das Vermögen eben dieser inneren Ereignisse ausdrücken wollen. Nur nach Einer von diesen zehn oder elf Bedeutungen kann man das Wort gebrauchen, um Gemüthsbewegungen oder Affecte zu bezeichnen: und auch nach dieser Einen eigentlich nicht anders als durch Synekdoche, insofern der Name der Gattung der einen ihrer drei Arten zugeeignet wird. Die Gemüthsbewegungen sind Gefühle im passiven Sinne nach der zweiten übertragenen Bedeutung des Wortes: aber nicht alle Gefühle auch dieser Gattung sind Gemüthsbewegungen, sondern allein die dritte Art derselben, der als erste und zweite Art die sinnlichen

und die geistigen Gefühle gegenüberstehen (60*). Dies vorausgesetzt, bitten wir unsere Leser, die folgende Frage zu beantworten:

„Ist es philosophisch zuläßig, und kann es zu richtigen Resultaten führen, oder nicht, — wenn in Abhandlungen über die Gefühle von einer Definition des Gefühls im activen Sinne des Wortes ausgegangen, für den so bestimmten Begriff aber, im Verlauf der Erörterung, unvermerkt der Begriff des Gefühls im passiven Sinne substituirt wird?"

Insofern die Antwort auf diese Frage verneinend lautet, lassen wir noch eine zweite folgen:

„Wenn an der Spitze einer Abhandlung über die Gefühle die Definition steht: ‚Unter dem Ausdruck Gefühl verstehen wir jedes unmittelbare Innewerden eines Zustandes oder eines Vorganges in unserer Seele', — oder: ‚Die Gefühle sind als unmittelbare Wahrnehmungen unserer inneren Zustände zu bezeichnen'; wenn dann von den so definirten Gefühlen bald darauf gesagt wird, daß sie insbesondere Lust und Unlust, Freude, Schmerz, Verlangen, Hoffnung, Zorn u. s. w. heißen; daß sie ‚nach ihrer Natur in sinnliche, sinnlich-geistige und geistige, nach ihrem Grade und ihrer Stärke in starke und schwache zerfallen, und die starken auch Affecte genannt werden': — macht sich da der Verfasser jenes als fehlerhaft und philosophisch unzuläßig bezeichneten Verfahrens schuldig, oder nicht?"

Wer nicht begreift, was diese Fragen sollen, der lese unten N. 95.

V.

Vierfache Bedeutung des griechischen πάθος. Die lateinischen Ausdrücke passio, perturbatio, affectus. Das ἦθος der Griechen. Eintheilung der Gemüthsbewegungen.

62. Daß unsere Auffassung von dem Wesen der Gemüthsbewegung nicht auf Anschauungen beruht, welche der älteren Philosophie fremd waren, haben wir oben bereits bemerkt und nachgewiesen. Umsomehr kann man es auffallend finden, daß keine Sprache, die alten so wenig als die neueren, ein Wort zu besitzen scheint, welches unserem „Gemüthsbewegung" genau und vollkommen entspräche [1]). Zwei Ausdrücke der griechischen Sprache, welche demselben ihrer Bedeutung nach am nächsten stehen, sind die Wörter *πάθος* und *ἦθος;* das erstere gaben die römischen Philosophen bald in wörtlicher Uebersetzung mit *passiones*, bald mit *perturbationes*, *affectiones* oder *affectus* [2]). Das Wort passiones wurde von der christlichen Philosophie, namentlich von jener des Mittelalters, adoptirt. Die hohe Bedeutung der wissenschaftlichen Leistungen der Vorzeit für alle folgenden Jahrhunderte macht es nothwendig, daß wir den mehrfachen Sinn, in welchem die angeführten Ausdrücke vorkommen, sorgfältig zu bestimmen suchen. Wir beginnen mit den verschiedenen Bedeutungen des *πάθος*.

63. In seiner ersten und weitesten Bedeutung steht

[1]) Der lat. Ausdruck *motus animi* ist jedenfalls weiter als „Gemüthsbewegung": er entspricht eher unserem „Gefühl", nach der N. 59 und 60 behandelten Bedeutung dieses Wortes im passiven Sinne.

[2]) (Hos animi motus) Graeci *πάθη*, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut iste (Apuleius), de graeco expressius passiones vocant. Aug. de civ. Dei 9. c. 4.

dieses Wort der ἐνέργεια gegenüber: wie „Leiden" im philosophischen Sinne des Wortes der „Thätigkeit". „Πάθος im allgemeinen", erklärt Nemesius von Emesa, „ist eine Veränderung in einem Subject, deren Ursache außer ihm liegt; ἐνέργεια hingegen eine solche, welche das Subject selbst seiner Natur gemäß in sich wirkt, deren Ursache es selbst ist durch seine eigene Kraft" [1]). Ganz die gleiche Definition, fast mit denselben Worten, gibt der heilige Johannes von Damascus [2]). In dieser weitesten Bedeutung des Wortes entspricht der Begriff des πάθος vollkommen jenem, welchen wir in der Philosophie mit dem Ausdruck „leiden" verbinden. Denn wir sagen von einer Substanz, daß sie „leide", wenn die Weise ihres actuellen Seins (ihrer Existenz) in der Art eine andere wird, daß das Princip dieser Aenderung ein von ihr (der Substanz) selbst Verschiedenes ist.

Das Wort in dieser ersten Bedeutung genommen, kann jede Erscheinung auf dem psychischen Gebiete unter einer gewissen Rücksicht πάθος genannt werden. Denn unsere Seele setzt keinen einzigen Act, von welchem sie selbst, bloß als thätiges Subject betrachtet, die ganze, ausschließliche Ursache wäre; jede ihrer Thätigkeiten ist zugleich von einem Object abhängig, welches immer, wenigstens formell und dem Begriffe nach, von ihr als dem thätigen Subject verschieden ist. Und in der That gebraucht Aristoteles das Wort πάθη in diesem Sinne, um sämmtliche Thätigkeiten der Seele zu bezeichnen [3]).

[1]) Τὸ δὲ γενικὸν πάθος οὕτως ὁρίζονται· πάθος ἐστὶ κίνησις ἐν ἑτέρῳ ἐξ ἑτέρου. Ἐνέργεια δέ ἐστι κίνησις δραστικὴ κατὰ φύσιν· δραστικὸν δὲ λέγεται τὸ ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον. Nemes. de natura hom. c. 16. ed. Antverp. p. 98. Migne Patr. gr. t. 40. col. 673.

[2]) De fide orthod. l. 2. c. 22. ed. Lequien p. 186. Migne Patr. gr. t. 94. col. 941.

[3]) Zu den Worten des Aristoteles (nach der „antiqua translatio"): „Sunt ergo ea quae sunt in voce, earum quae sunt in anima passio-

64. An die erklärte, weiteste Bedeutung des πάθος schließt sich eine zweite, die engste und prägnanteste, unmittelbar an. Daß eine Alteration in einem Subject nicht von diesem selbst und seinem naturgemäßen Wirken ausgeht, sondern von einer ihm fremdartigen Ursache, das scheint nie offenbarer hervorzutreten, als wenn jene Alteration seiner Natur nicht entspricht, derselben ungünstig, zuwider ist. In diesem Sinne lehren abermals einstimmig die vorher angeführten Philosophen, Johannes von Damascus und Nemesius: „Die Thätigkeit ist eine naturgemäße Aenderung, das Leiden hingegen eine nicht natürliche. . . So ist der gewöhnliche Schlag des Herzens eine Thätigkeit, weil den Gesetzen der Natur gemäß; das Herzklopfen dagegen ist regellos und nicht naturgemäß, darum nicht eine Thätigkeit, sondern ein Leiden“ [1]). Man sieht leicht, daß der hier angedeutete Begriff nicht sehr verschieden ist von jenem, welchen die Sprache des gewöhnlichen Lebens und die vulgäre Auffassung

num notae“ — bemerkt der h. Thomas: „Considerandum est, quod passiones animae communiter dici solent appetitus sensibilis affectiones, sicut ira, gaudium, et alia huiusmodi, ut dicitur in secundo Ethicorum. . . Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana, et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones. . . Sed quia non est consuetum, quod conceptiones intellectus Aristoteles nominet passiones, ideo Andronicus posuit hunc librum non esse Aristotelis. Sed manifeste invenitur in primo de anima, *quod passiones animae vocat omnes animae operationes. Unde et ipsa conceptio intellectus passio dici potest.* . . Quia extenso nomine passionis ad omnem receptionem, etiam ipsum intelligere intellectus possibilis quoddam pati est, ut dicitur in tertio de anima. Thom. Comment. in 1. Periherm. lect. 2. med.

In seinem Commentar zu Arist. de anima 1. c. 1. n. 9. bemerkt Trendelenburg (S. 205): „Quidquid animo accidit, πάθος dici potest.“

[1]) Ἐνέργεια μὲν γάρ ἐστι κατὰ φύσιν κίνησις· πάθος δὲ, παρὰ φύσιν. . . Τῆς οὖν καρδίας ἡ μὲν κατὰ σφυγμοὺς κίνησις, φυσικὴ οὖσα, ἐνέργειά ἐστιν· ἡ δὲ κατὰ τοὺς παλμοὺς, ἄμετρος οὖσα, καὶ

mit dem Worte „leiden" verbindet: sie bezeichnet damit eine Existenzweise des Subjects, welche seiner Natur nicht entspricht, und darum, wenn es ein solches ist das seine eigenen Zustände wahrnimmt, mehr oder weniger unangenehm empfunden wird.

Nach dieser engsten Bedeutung nun verstand die griechische Philosophie, vor allem die stoische Schule, unter dem Namen πάθη nur eine gewisse Klasse psychischer Vorgänge: diejenigen freien Strebethätigkeiten nämlich, welche dem Naturgesetze und der Vernunft zuwider, und darum immer etwas des vernünftigen Menschen Unwürdiges, ihn Erniedrigendes sind. Zeugen für die Richtigkeit dieser Erklärung des πάθος im Sinne der Stoa sind Cicero, Seneca, Apulejus, St. Augustin, Suarez und der heilige Thomas; wir geben die hieher gehörigen Beweisstellen, ohne sie zu übersetzen [1]).

οὐ κατὰ φύσιν, πάθος ἐστὶ, καὶ οὐκ ἐνέργεια. Jo. Damasc. de fid. orth. 2. c. 22. ed. Lequien p. 186. Migne t. 94. col. 941.

(Auch diese Stelle hat Damascenus, wie die vorher nach Nemesius gegebene, fast wörtlich dem letzteren entnommen.)

[1]) Perturbationes animorum, quae vitam insipientium miseram acerbamque reddunt, quas Graeci πάθη appellant, poteram ego verbum ipsum interpretans *morbos* appellare; sed non conveniret ad omnia: quis enim misericordiam, aut ipsam iracundiam, morbum solet dicere? at illi dicunt πάθος. Sit igitur *perturbatio: quae nomine ipso vitiosa declarari videtur.* Cic. de fin. 3. c. 10. n. 35.

Misereri, invidere, gestire, laetari, haec omnia *morbos* Graeci appellant, *motus animi rationi non obtemperantes;* nos autem hos eosdem motus concitati animi recte, ut opinor, *perturbationes* dixerimus, morbos autem non satis usitate. Cic. Tusc. disp. 3. c. 4. n. 7.

Est Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, *aversa a recta ratione contra naturam animi commotio.* Quidam brevius perturbationem esse *appetitum vehementiorem* dicunt: sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia. Cic. Tusc. disp. 4. c. 6. n. 11.

Illud animorum corporumque dissimile, quod animi valentes morbo

Es leuchtet ein, daß der Begriff des πάθος in diesem Sinne von jenem der Gemüthsbewegung wesentlich verschieden ist. Es leuchtet nicht minder ein, daß sowohl die Stoa Recht hatte, wenn sie den Satz vertheidigte, der Weise müsse von

---

tentari non possunt, corpora possunt. Sed corporum offensiones sine culpa accidere possunt, animorum non item. *Quorum omnes morbi et perturbationes ex aspernatione rationis eveniunt.* Itaque in hominibus solum existunt: nam bestiae simile quiddam faciunt, sed in perturbationes non incidunt. Cic. Tusc. disp. 4. c. 14. n. 31.

Nihil ex his quae animum fortuitu impellunt, affectus vocari debet. Ista, ut ita dicam, patitur magis animus, quam facit. Ergo affectus est, non, ad oblatas rerum species moveri, *sed permittere se illis, et hunc fortuitum motum persequi.* Nam si quis pallorem, et lacrimas procidentes, et irritationem humoris obscoeni, altumve suspirium, et oculos subito acriores, aut quid his simile, indicium affectus animique signum putat, fallitur, nec intelligit, hos corporis esse pulsus. Itaque et fortissimus plerumque vir, dum armatur, expalluit; et signo pugnae dato, ferocissimo militi paululum genua tremuerunt: et magno imperatori, antequam inter se acies arietarent, cor exsiluit: et oratori eloquentissimo, dum ad dicendum componitur, summa riguerunt. Ira non moveri tantum, sed excurrere debet. Est enim impetus: *numquam autem impetus sine assensu mentis est:* neque enim fieri potest, ut de ultione et poena agatur, animo nesciente. Putavit se aliquis laesum, voluit ulcisci: dissuadente aliqua causa, statim resedit. Hanc, iram non voco, sed motum animi rationi parentem. Illa est ira, *quae rationem transsilit, quae secum rapit.* Ergo illa prima agitatio animi, quam species iniuriae incussit, non magis ira est, quam ipsa iniuriae species; sed ille sequens impetus, qui speciem iniuriae non tantum recepit, sed *approbavit.* Ira est concitatio animi, ad ultionem *voluntate et iudicio pergentis.* Senec. de ira ad Novat. l. 2. c. 3. Cfr. ib. c. 2. 4. — l. 1. c. 8. 9.

Advertendum est, antiquos non omnes appetitus motus, sed eos tantum, qui contra naturam seu rationem sunt, passiones appellasse. Suar. de Passionibus Disp. 1. sect. 1. n. 2.

Stoici non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum. Unde nec discernebant passiones animae a motibus voluntatis secundum hoc, quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo: sed omnem rationabilem motum appeti-

diesen πάθη frei sein, als der heilige Hieronymus, wenn er, die „passio" in diesem Sinne nehmend, lehrte, die menschliche Natur des Gottmenschen habe dieselbe nicht gekannt, sondern nur die „propassio", d. h. solche Regungen des niederen Strebevermögens, welche die volle Herrschaft der Vernunft nicht im mindesten auch nur entfernt beeinträchtigen.

65. Als die dritte Bedeutung des πάθος erscheint diejenige, welche das Wort in der aristotelischen Schule hatte; und diese ist es, welche später, nach dem Vorgange der Peripatetiker, die Mehrzahl der lateinischen Kirchenväter sowie die Philosophie des Mittelalters mit dem entsprechenden lateinischen *passio* verband. „Das πάθος", erklären in dieser Auffassung Nemesius und Johannes von Damascus, „das πάθος ist eine sinnlich fühlbare Regung des Strebevermögens, erzeugt durch die sinnliche Erkenntniß eines Gutes oder eines Uebels. Oder auch: das πάθος ist eine Regung in dem vernunftlosen Theile der Seele, hervorgerufen durch die Vorstellung eines Gutes oder eines Uebels. Die Vorstellung eines Gutes erregt die Thätigkeit des concupiscibeln Vermögens, die Vorstellung eines Uebels jene des irascibeln"[1]).

tivae partis vocabant voluntatem: passiones autem dicebant *motum progredientem extra limites rationis.* Et ideo eorum sententiam sequens Tullius in tertio libro de Tusc. quaestionibus omnes passiones vocat *animae morbos.* Thom. S. 1. 2. p. q. 24. a. 2. c.

Man vergleiche noch Aug. de civ. Dei l. 9. c. 3. 4. 5., und l. 8. c. 16. 17., wo sich auch die Auffassung des Neuplatonikers Apulejus findet. Die Stellen sind zu lang, als daß wir sie hier aufnehmen könnten.

[1]) *Τῶν δὲ ψυχικῶν παθῶν ὅρος ἐστὶν οὗτος· πάθος ἐστὶ κίνησις τῆς ὀρεκτικῆς δυνάμεως αἰσθητή, ἐπὶ φαντασίᾳ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ. Καὶ ἄλλως· πάθος ἐστὶ κίνησις ἄλογος τῆς ψυχῆς, δι' ὑπόληψιν καλοῦ ἢ κακοῦ. Ἡ μὲν οὖν ὑπόληψις τοῦ καλοῦ τὴν ἐπιθυμίαν κινεῖ· ἡ δὲ τοῦ κακοῦ ὑπόληψις τὸν θυμόν.* Jo. Damasc. de fid. orthod. l. 2. c. 22. ed. Lequien p. 186. Migne t. 94. col. 940. — Nemes. de natura hom. cap. 16. ed. Antverp. p. 98. Migne t. 40. col. 673.

„Nicht jede Regung des sinnlichen Strebevermögens“, setzen die genannten Schriftsteller bald darauf erklärend hinzu, „wird πάθος genannt, sondern nur die stärkeren und dadurch dem inneren Gefühlsinn wahrnehmbaren Regungen. Die schwächeren hingegen, welche der inneren Wahrnehmung entgehen, führen diesen Namen nicht. Das πάθος muß immer eine gewisse Stärke und Bedeutung haben. Darum ist in der Definition gesagt: ‚eine sinnlich fühlbare Regung‘. Denn wie gesagt, die schwächeren Regungen, welche von der inneren Sinnlichkeit nicht wahrgenommen werden, führen diesen Namen nicht“ [1]).

Die vorstehenden Erklärungen erlangten in der Scholastik allgemeine Geltung als Definitionen der „passio“: nur vernachläßigte man das zuletzt hervorgehobene Merkmal, daß die Regung, um den Namen passio zu verdienen, eine fühlbare Stärke haben müsse, und erklärte demnach: „*Passio* ist jede Thätigkeit des niederen Strebevermögens“ [2]).

[1]) *Οὐ πᾶσα δὲ κίνησις τοῦ παθητικοῦ, πάθος καλεῖται, ἀλλ' αἱ σφοδρότεραι καὶ εἰς αἴσθησιν προςβαίνουσαι. Αἱ γὰρ μικραὶ καὶ ἀνεπαίσθητοι, οὐδέπω πάθη. Δεῖ γὰρ ἔχειν τὸ πάθος καὶ μέγεθος ἀξιόλογον. Διὸ πρόςκειται τῷ ὅρῳ τοῦ πάθους τὸ, κίνησις αἰσθητή. Αἱ γὰρ μικραὶ κινήσεις, λανθάνουσαι τὴν αἴσθησιν, οὐ ποιοῦσι πάθος, ὡς εἴρηται.* Nemes. de. nat. hom. c. 16. extr. — Jo. Damasc. de f. o. l. 2. c. 22.

[2]) Contra est, quod Damascenus dicit in II. lib. (cap. 22. non procul a princ.): *Passio est motus appetitivae virtutis in imaginatione boni vel mali*; et iterum: *Passio est motus irrationalis animae per susceptiones boni vel mali.* Ergo passio est tantum in parte appetitiva irrationali.

Respondeo dicendum, quod passio proprie loquendo non est nisi in appetitiva sensitiva, ut ex duabus definitionibus passionis a Damasceno et Gregorio Nysseno positis apparet. Thom. de. verit. q. 26. a. 3. (Wir haben schon früher bemerkt, daß Thomas den Nemesius unter dem Namen des h. Gregor von Nyssa citirt.)

In praesenti materia, ut Damascenus l. 2. c. 22. definit, passio

Der Name bezeichnete somit eigentlich, nach der von uns gegebenen Auffassung, eine doppelte Klasse von niederen Strebeacten: „passiones“ hießen zunächst jene niederen Strebungen, deren Object die sinnliche Güte oder Schlechtigkeit ist; dann aber auch diejenigen, welche das eine Element der Gemüthsbewegung bilden, und in der intellectualen Erkenntniß einer übersinnlichen Güte oder Schlechtigkeit ihren Grund haben [1]). Hat man hierzu die vorher (59—60*) erörterte Bedeutung unseres Wortes „Gefühle“ (im passiven Sinne) vor Augen, so ergibt sich, daß „passiones“ im Sinne der Scholastik und „Gefühle“ zwar verwandte, aber keineswegs identische Begriffe sind [2]).

---

est sensualis motio appetitivae virtutis ob boni vel mali imaginationem; quae ratio nominis ex usu et consuetudine omnium philosophorum sumpta est. . . Primo ergo dicendum, quod *omnis actus appetitus sensitivi est et dicitur animae passio*. . . Secundo dicendum est, has passiones neque in potentia cognoscere (cognoscendi), neque in appetitu rationali reperiri. Suar. de passionibus Disp. 1. sect. 1. n. 1. 2. 3.

[1]) Vgl. N. 45. — Einen Beweis für die Richtigkeit der letzteren Angabe enthalten u. a. die N. 48 gegebenen Stellen.

[2]) Wir können deshalb nicht umhin, es für eine, in Rücksicht auf den Zweck der Abhandlung bedeutende, Ungenauigkeit zu halten, wenn Morgott in seiner früher (S. 153) erwähnten Schrift (S. 6) von dem Satze ausgeht: „Im Anschlusse an die heiligen Väter, und weiter zurück an die griechischen Philosophen, bezeichnet Thomas den Gegenstand der vorwürfigen Untersuchung“ (die Gefühle) „durchgängig mit dem Ausdrucke ‚passio‘“, und wenn er auf diese Annahme hin seiner Darstellung der thomistischen Lehre über die *passiones* den Titel gibt: „Die Theorie der Gefühle im Systeme des heiligen Thomas.“ Fundamentale Begriffsverwechselungen dieser Art können nicht anders als zu ungenauen und unzuverläßigen Resultaten führen; in der That ließe sich diese Folge an mehr als Einem Satze der genannten Abhandlung nachweisen. Wir bedauern um so mehr, dies bemerken zu müssen, je mehr sowohl die Absicht des gelehrten Verfassers, als die sich in seiner Schrift bekundende Vertrautheit mit den Werken des heiligen Thomas, unsere volle Anerkennung in Anspruch nimmt.

Die πάθη oder die passiones in dem angegebenen Sinne genommen, lehrte die peripatetische Ethik, (und sie konnte offenbar nicht anders,) dieselben seien nur dann des Menschen unwürdig und böse, wenn sie die Gränzen des Naturgesetzes und der Vernunft überschreiten; so lange sie hingegen von der Vernunft beherrscht und geleitet werden, seien sie zuläßig, gut, und selbst nothwendig [1]). Auch die Anhänger des Aristoteles verwarfen mithin als unsittlich jene πάθη, vermöge deren der Mensch seiner Vernunft zuwider handelt: und die vorher (64) erwähnte Lehre der Stoa, die Seele des Weisen müsse von jedem πάθος (in ihrem Sinne) frei sein, war, recht verstanden, nichts weniger, als ein eigenthümlicher oder gar paradoxer Grundsatz dieser Schule. Freilich vertheidigte sie dieselbe als eine nur ihr eigene Weisheit, und bekämpfte mit Erbitterung die peripatetische Thesis, daß die πάθη nicht etwas an sich Böses seien [2]): aber es war, wie St. Augustin bemerkt, ein leerer Wortstreit, der sie erhitzte [3]),

[1]) Peripatetici omnes motus appetitus sensitivi passiones vocant. Unde eas bonas existimant, quum sunt a ratione moderatae; malas autem, quum sunt praeter moderationem rationis. Thom. S. 1. 2. p. q. 24. a. 2. c.

[2]) „Ira", inquit Aristoteles, „necessaria est: nec quidquam sine illa expugnari potest, nisi illa impleat animum, et spiritum accendat. Utendum autem illa est, non ut duce, sed ut milite." Quod est falsum. Nam si exaudit rationem, et sequitur qua ducitur, iam non est ira: cuius proprium est contumacia. Si vero repugnat, et non ubi iussa est requiescit, sed libidine ferociaque provehitur, tam inutilis animi minister est, quam miles, qui signum receptui negligit. Senec. de ira ad Novat. 1. c. 9.

[3]) Videtur ergo mihi etiam in hoc, ubi quaeritur, utrum accidant sapienti passiones animi, an ab eis sit prorsus alienus, de verbis eos potius quam de rebus facere controversiam. Nam et ipsos (Stoicos) nihil hinc aliud quam Platonicos et Aristotelicos sentire existimo, quantum ad vim rerum attinet, non ad vocabulorum sonum. Aug. de civ. Dei 9. c. 4. n. 1. extr.

und thatsächlich lehrte die aristotelische Philosophie über die vernunftwidrigen Regungen nichts anderes als eben das, wofür die Jünger des Zeno und des Chrysippus sich so gewaltig ereiferten [1]).

66. Erst in der vierten Bedeutung des πάθος finden wir unseren Begriff der Gemüthsbewegung wieder. Insofern nämlich das Wort, in der peripatetischen Schule, allgemein die Acte des niederen Strebens bezeichnete, und unter diesen auch diejenigen, welche nicht auf die sinnliche Güte der Dinge gehen, sondern das eine Element der Gemüthsbewegung bilden, lag es offenbar sehr nahe, dasselbe, durch Synekdoche, auch für die Gemüthsbewegung zu gebrauchen. Es erscheint in dieser Bedeutung namentlich in jenen Schriften, welche die Theorie der höheren Beredsamkeit, oder zu dieser gehörende Punkte, behandeln [2]). Der dem πάθος in diesem Sinne entsprechende lateinische Ausdruck ist nach Quintilian derjenige, welcher auch in unserer Sprache, als synonym mit „Gemüthsbewegung", das Bürgerrecht erlangt

[1]) Circa hanc quaestionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum: nam Stoici dixerunt, omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt, passiones moderatas esse bonas. Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Thom. S. 1. 2. p. q. 24. a. 2. c.

[2]) Τὸ σφοδρὸν καὶ ἐνθουσιαστικὸν πάθος. Longin. de sublimit. sect. 8.

Τὸ τοίνυν ὕψος καὶ πάθος τῆς ἐπὶ τῷ σχηματίζειν ὑπονοίας ἀλέξημα, καὶ θαυμαστή τις ἐπικουρία καθίσταται. Longin. l. c. sect. 17.

Aristoteles nennt als eine der Aufgaben der Peroration „τὸ εἰς τὰ πάθη τὸν ἀκροατὴν καταστῆσαι". Bald darauf schreibt er: Μετὰ δὲ ταῦτα δήλων ὄντων καὶ οἷα καὶ ἡλίκα, εἰς τὰ πάθη ἄγειν τὸν ἀκροατήν· ταῦτα δ᾽ ἐστιν, ἔλεος, καὶ δείνωσις, καὶ ὀργὴ, καὶ μῖσος, καὶ φθόνος, καὶ ζῆλος, καὶ ἔρις. Rhet. 3. c. 19. n. 1. 3.

An einer andern Stelle desselben Buches gibt er die Vorschrift: „Καὶ ὅταν πάθος ποιῇς, μὴ λέγε ἐνθύμημα".

hat, *affectus*. Dieses Wort findet sich in der gleichen Bedeutung auch bei Ovid [1]).

67. In Rücksicht auf die zuletzt angegebene Bedeutung des griechischen Ausdrucks ist indeß noch zu beachten, daß „πάθη“ nur die stärkeren Gemüthsbewegungen hießen: die gelinderen, sanfteren wurden ἤθη genannt [2]). Es ist nicht

[1]) Affectu tacito laetaris, agisque
Carminibus grates, et Dis auctoribus horum.
Ovid. Metam. 7. 147.
Quid tamen ipse precer, dubito, nec dicere possum
Affectum quem te mentis habere velim.
Id. Trist. 4. el. 3, 31.

In einem wesentlich anderen Sinne begegnete uns der „affectus“ vorher (64) bei Seneca; und nicht minder wesentlich verschieden ist von beiden ein dritter Begriff, welchen der heilige Thomas mit dem Worte verbindet: ihm sind affectus die rein geistigen Acte des höheren Strebevermögens. „Amor, concupiscentia, et huiusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem, secundum quod sunt quaedam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes; et sic communiter accipiuntur: et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione; et sic sunt actus voluntatis: et hoc etiam modo attribuuntur angelis, et Deo.“ S. 1. p. q. 82. a. 5. ad 1.

Wolf endlich bezeichnet mit *affectus* das, was die Scholastik *passio* nannte, aber indem er in den Begriff, wie Johannes von Damascus (65), wieder das Merkmal der Stärke aufnimmt. „Affectus sunt actus animae, quibus quid vehementer appetit, vel aversatur; vel sunt actus vehementiores appetitus sensitivi et aversationis sensitivae.“ Wolfii Psych. empir. §. 603.

[2]) Ἡ ἀπακμὴ τοῦ πάθους ἐν τοῖς μεγάλοις συγγραφεῦσι καὶ ποιηταῖς εἰς ἦθος ἐκλύεται. Longin. de sublimit. sect. 9. extr.

Duo sunt, quae bene tractata ab oratore admirabilem eloquentiam faciant: quorum alterum est, quod Graeci ἠθικὸν vocant, ad naturas, et ad mores, et ad omnem vitae consuetudinem accommodatum; alterum, quod iidem παθητικὸν nominant, quo perturbantur animi et concitantur, in quo una regnat oratio. Illud superius, come, iucundum, ad benevolentiam conciliandam paratum; hoc, vehemens, incensum, incitatum,

leicht, den Begriff dieses Wortes genau zu bestimmen. Wir glauben nicht Unrecht zu haben, wenn wir sagen, ἦθος bezeichne zunächst das Princip des inneren (ethischen) Lebens, mithin allerdings das, was wir Gemüth, Herz, Sinn, Gesinnung nennen; in seiner zweiten Bedeutung aber sei es der generische Name für einen Theil der Acte dieses Princips, für diejenigen Erscheinungen des inneren Lebens nämlich, bei welchen die damit verbundene leibliche Erregung gewöhnlich ein gewisses Maaß von Stärke nicht übersteige. Unser „Gefühle" (im passiven Sinn, vgl. N. 59. 60) oder „Gemüthsregungen", dürfte der Ausdruck sein, welcher dem griechischen Worte in dieser seiner zweiten Bedeutung am meisten entspricht, ohne ihn übrigens zu decken. — Die lateinische Sprache konnte den Unterschied zwischen πάθος und ἦθος nicht festhalten, weil sie, nach Quintilians Zeugniß, für das letztere kein entsprechendes Wort besitzt. Quintilian gibt auch den sanfteren Gefühlen den Gattungsnamen *affectus* [1]), und Cicero gebraucht dasselbe Wort, um das griechische ἦθος wiederzugeben [2]).

quo causae eripiuntur; quod quum rapide fertur, sustineri nullo pacto potest. Cic. or. c. 37.

Affectuum, sicut antiquitus traditum accepimus, duae sunt species: alteram Graeci πάθος vocant, quam nos vertentes recte ac proprie *affectum* dicimus; alteram ἦθος, cuius nomine, ut ego quidem sentio, caret sermo Romanus: *mores* appellantur: atque inde pars quoque illa philosophiae ἠθική, *moralis* est dicta. Sed ipsam rei naturam spectanti mihi, non tam mores significari videntur, quam morum quaedam proprietas. Cautiores voluntatem complecti, quam nomina interpretari, maluerunt. Affectus igitur hos concitatos, illos mites atque compositos esse dixerunt; in altero vehementer commotos, in altero lenes: denique hos imperare, illos persuadere; hos ad perturbationem, illos ad benevolentiam praevalere. Quint. inst. orator. 6, 2.

[1]) Vom Livius sagt er: „Affectus quidem, praecipue eos qui sunt dulciores, nemo historicorum commendavit magis. Inst. orat. 10, 1.

[2]) Sic enim princeps ille philosophiae disserebat: *Qualis cuiusque*

68. In unserer Sprache pflegt man die eben berührte Verschiedenheit der Gemüthsbewegungen theils dadurch auszudrücken, daß man „Gefühle" schlechthin, und „starke" oder „heftige Gefühle" unterscheidet, theils dadurch, daß man den an sich generischen Ausdruck „Gemüthsbewegungen", sowie den synonymen „Affecte", vorzugsweise oder ausschließlich für die zweite Klasse, die πάθη, gebraucht. Diesen gegenüber dürften dann die gelinderen etwa, gleichfalls vorzugsweise, „Gemüthsregungen" zu nennen sein; auch bei Lotze (Mikrokosmus 1. S. 263) erscheint dieses Wort synonym mit „Gefühle" schlechthin.

Mit dem Gesagten haben wir eine der üblichen Eintheilungen der Gemüthsbewegungen berührt. Das Princip dieser Eintheilung wird übrigens, wenn wir nicht irren, von den Psychologen meistens allzu vag und unbestimmt angegeben. „Die Gefühle", heißt es in den Lehrbüchern, „werden in Rücksicht auf ihren Grad oder ihre Stärke in starke und schwache abgetheilt." Wir sind nicht der Ansicht, daß die Differenz der jedesmaligen Intensität, in welcher ein Gefühl zufällig auftritt, einen angemessenen Grund bilde für eine wissenschaftliche Eintheilung. Würde ja doch hiernach eine und dieselbe Gemüthsbewegung, z. B. der Zorn, in demselben Individuum, heute zu der Klasse der starken, morgen zu jener der schwachen Gefühle gehören. Jedenfalls faßten die griechische und die lateinische Philosophie ihre

---

animi affectus esset, talem esse hominem: qualis autem ipse homo esset, talem eius esse orationem: orationi autem facta similia, factis vitam. Cic. Tusc. disp. 5. c. 16. n. 47.

Die Stelle welche Cicero vorschwebte, scheint diese zu sein: *Τί δ' ὁ τρόπος τῆς λέξεως, καὶ ὁ λόγος; οὐ τῷ τῆς ψυχῆς ἤθει ἕπεται; Πῶς γὰρ οὔ; Τῇ δὲ λέξει τἄλλα; Ναί. Εὐλογία ἄρα, καὶ εὐαρμοστία, καὶ εὐσχημοσύνη, καὶ εὐρυθμία, εὐηθείᾳ ἀκολουθεῖ.* Plat. de republ. l. 3. ed. Bip. vol. 6. p. 290. Steph. 400. d.

Unterscheidung zwischen *πάθη* und *ἤθη*, zwischen affectus *concitati* und *leniores* oder *mites*. nicht in dieser Weise auf. Vielleicht entsprechen wir beiden, und bestimmen zugleich den Eintheilungsgrund richtiger, indem wir die Gefühle in sanfte (ruhige, gelinde) und gewaltsame (heftige, starke) zerfallen lassen, und der ersten Klasse jene zuweisen, bei welchen die sie begleitende leibliche Erregung durchweg und gewöhnlich ein gewisses Maaß von Intensität nicht übersteigt; diejenigen dagegen, bei welchen das letztere gewöhnlich der Fall ist, zu den gewaltsamen Gefühlen rechnen. Liebe, Freude, Wehmuth, Mitleid, Sehnsucht, Hoffnung, Acte der Geduld, der Nachsicht, der Verehrung und Hochachtung, wären hiernach als „sanfte" Gefühle zu betrachten; Zorn, Haß, Eifersucht, Furcht, Angst, Entrüstung, Schaam, als „gewaltsame". Freilich kann auch der Zorn, oder die Furcht, so auftreten, daß die leibliche Erregung keineswegs ein besonders hohes Maaß von Stärke erreicht: aber eben darum haben wir die Bestimmung „durchweg und gewöhnlich" hinzugesetzt. Und wenn es vollkommen wahr ist, daß Liebe, Mitleid, Sehnsucht, sehr intensiv sein, und zu energischem, namentlich zu ausdauerndem, Handeln anregen können, so folgt daraus wohl, daß es nicht angemessen ist, sie „schwache" Gefühle zu nennen: aber den „sanften" werden sie auch in solchen Fällen mit Recht beigezählt werden. —

Eine zweite Eintheilung der Gemüthsbewegungen, in setzende und aufhebende, oder Gefühle strebender und fliehender Art (motus prosecutionis und motus fugae), ist in dem früher (38) Gesagten bereits gegeben.

VI.

Die Beziehungen und das wechselseitige Abhängigkeitsverhältniß zwischen dem Gemüth und dem leiblichen Organismus. Das Gemüth und das Herz.

69. Auf die vorhergehende wenig anziehende Erörterung über die Bedeutung von Wörtern würden wir schwerlich eingegangen sein, hätten wir dieselbe nicht, um Mißverständnissen und Zweideutigkeiten vorzubeugen, für unerläßlich gehalten. Wenden wir uns jetzt von den Namen zu unserem Gegenstande selbst zurück. Eine Empfehlung für eine Hypothese, die zur Erklärung irgend einer Erscheinung oder Thatsache aufgestellt wird, pflegt man mit Recht darin zu finden, wenn sie sich geeignet zeigt, eine ganze Kette anderer, analoger, oder mit ihr in ursachlichem Zusammenhang stehender Erscheinungen gleichfalls klar zu machen. Wir glauben allerdings berechtigt zu sein, die von uns gegebene und begründete Erklärung der Gemüthsbewegung für mehr als eine bloße Hypothese zu halten; nichtsdestoweniger wollen wir nicht unterlassen, auf die vollere Bestätigung hinzuweisen, welche für unsere Auffassung einerseits in den handgreiflich hervortretenden Wirkungen der Gemüthsthätigkeiten auf den leiblichen Organismus liegt, anderseits in dem nicht minder unverkennbaren Einfluß, welchen die Beschaffenheit des letzteren wiederum auf die Bildung des Gemüthes und seine Stimmungen ausübt. Fassen wir zunächst den zweiten Punkt ins Auge.

70. Die Gemüthsbewegung hat nach dem Gesagten (45) ihren Sitz wesentlich zugleich im niederen Strebevermögen, dessen Thätigkeit das eine ihrer Elemente bildet. Sie erzeugt sich überdies zwar in Folge einer geistigen Thätigkeit der Vernunft: allein einerseits kann diese selbst nur mit

Hülfe einer gleichzeitigen entsprechenden Thätigkeit des niederen Perceptionsvermögens gesetzt werden (13), anderseits bedarf die Vernunft des letzteren abermals, um ihren dynamischen Einfluß auf das niedere Strebevermögen, zur Erzeugung der Gemüthsbewegung, vollständig auszuüben (49). Nun sind aber die in Rede stehenden niederen Vermögen, als an ihre Organe, an die beiden Nervensysteme gebunden; ihre Thätigkeit wird darum durch die größere oder geringere Vollkommenheit, durch die Beschaffenheit und den actuellen Zustand dieser beiden Systeme, nothwendig modificirt [1]). Ist unsere Auffassung von der Genesis und dem Wesen der Gemüthsbewegung richtig, dann muß folglich dieselbe dynamische Beziehung auch in Rücksicht auf diese sich geltend machen: die Beschaffenheit und der Zustand des gesammten Nervenapparats, namentlich des vegetativen (sympathischen) Theiles desselben, muß auf die Bildung der einzelnen Gefühle sowohl, als auf die habituelle Gestaltung des Gemüths, bedeutenden Einfluß haben.

Und das ist nun in der That ganz unverkennbar der Fall. Je nach dem verschiedenen physischen Zustande des Nervensystems zeigt sich das individuelle Gemüth anders geartet; und indem sowohl die habituellen Eigenthümlichkeiten des ersteren, als seine augenblicklichen Modificationen, sich im Gemüthsleben ausprägen, sehen wir dieses, weiterhin und

[1]) Appetitus sensitivus est virtus organi corporalis. . Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione: sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva. sed etiam ex dispositione corporis. . . Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis: et ideo ex hac parte impeditur, quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Thom. S. 1. 2. p. q. 17. a. 7. c.

mittelbar, von tausend anderen Momenten beeinflußt, welche, theils dem leiblichen Organismus angehörend, theils außer demselben liegend, physiologisch auf das Nervensystem einwirken. Daher größtentheils [1]) die ins Unendliche wechselnde Mannigfaltigkeit der Gemüther; daher die allbekannte Erscheinung, daß der eine für diese, der andere für jene Tugend eine größere natürliche Anlage besitzt, der eine zu diesem, der andere zu jenem Fehler durch sein ganzes Wesen mehr hinneigt [2]); daher die Erblichkeit von Vorzügen oder schlimmen Eigenschaften des Herzens, die Fortpflanzung derselben oft durch viele Generationen; daher die Abhängigkeit der Gemüthsstimmung von dem normalen oder abnormalen Zustande namentlich jener Organe, welche von dem vegetativen Ner-

[1]) Nicht ausschließlich: denn auch die durch Erziehung, Umgang, Lebensweise, Gewohnheit, und viele andere Ursachen veranlaßten Besonderheiten der Anschauungsweise, der Grundsätze, der Neigungen, u. s. w., mit einem Worte die erworbenen Beschaffenheiten der Intelligenz und des höheren Strebevermögens, bestimmen die Eigenthümlichkeit des individuellen Gemüths. Es leuchtet ein, daß nichts in dieser Rücksicht von so großer Bedeutung ist, als die religiöse und die ethische Seite des Lebens.

[2]) Id quod est homini naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui. . . (Virtus igitur est homini naturalis) secundum naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivae vires deserviunt: et secundum hoc alius homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Thom. S. 1. 2. p. q. 63. a. 1. c.

„Virtutes quibusdam a nativitate insunt: dicitur enim (Job 31, 18): *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.*" — Haec ratio procedit, secundum quod ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem. Thom. l. c. 3. et ad 3.

vensystem beherrscht werden, und eben deshalb, oder vermöge ihrer physiologischen Functionen, auch wieder auf dieses zurückwirken; daher die verschiedene Signatur der Gemüther wie sie durch die Verschiedenheit der Geschlechter bedingt ist [1]), sowie die besonderen Eigenthümlichkeiten der ersteren, je nach der Verschiedenheit der geschlechtlichen Verhältnisse sowohl, als des Lebensalters; daher die traurige Zerrüttung des Gemüths im Gefolge frühzeitiger Ausschweifungen; daher vielfach der sich der Herrschaft der Willens mehr oder weniger entziehende endlose Wechsel der Stimmung in Folge des leiblichen Befindens, der Nahrung, der Temperatur, des Wetters, der Jahreszeiten, des Klima's; daher der Einfluß, den Speise und Trank auf die Gemüthsstimmung ausüben [2]), und die ausnahmelose Allgemeinheit der Sitte, freudige Ereignisse mit Gelagen zu feiern, wohlwollender und freundschaftlicher Gesinnung bei gemeinsamem Mahle vollkommneren Ausdruck zu geben [3]).

---

[1]) Anima humana est corporis forma, et habet quasdam vires corporeis organis utentes: quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animae, quae sunt sine corporeis instrumentis, id est ad actum intellectus et voluntatis, inquantum scilicet intellectus a sensu accipit, et voluntas impellitur a passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc, quia femina secundum corpus habet quandam debilem complexionem, fit ut in pluribus, quod etiam debiliter inhaereat, quibuscunque inhaeret; etsi, raro, in aliquibus contrarium accidat, secundum illud Proverb. ult. 10.: „Mulierem fortem quis inveniet?" Thom. S. 2. 2. p. q. 156. a. 1. ad 1.

„Unbeständigkeit, dein Name ist Weib!"

Shakespeare. („Was ihr wollt.")

[2]) Ut educas panem de terra, et vinum laetificet cor hominis: ut exhilaret faciem in oleo, et panis cor hominis confirmet. Ps. 103, 14. 15.

[3]) Disons la même chose des âges. Dans l'enfant, la faiblesse de l'organisation coincide avec la timidité, la crainte; dans le jeune homme, le courage, l'audace, se déploient à proportion que le système pulmonaire et vasculaire deviennent supérieurs aux autres; l'âge viril, où le foie et

„Daher", um mit Schiller fortzufahren, „die Schwere, die Gedankenlosigkeit, das mürrische Wesen, auf Ueberladungen des Magens, auf Excesse in allen sinnlichen Lüsten; daher die wunderthätigen Wirkungen des Weines bei denen, die ihn mit Mäßigkeit trinken. ‚Wenn ihr Wein getrunken habt,' sagt Bruder Martin, ‚so seid ihr alles doppelt, noch einmal so leicht denkend, noch einmal so leicht unternehmend, noch einmal so schnell ausführend.' Daher die gute Laune, die Behaglichkeit bei heiterem und gesundem Wetter, die zwar einestheils auch in der Association der Begriffe, mehrentheils aber in dem dadurch erleichterten Gang der natürlichen Actionen ihren Grund hat. Diese Leute pflegen sich gemeiniglich des Ausdrucks zu bedienen: ich spüre, daß mir wohl ist; und zu dieser Zeit sind sie auch zu allen Arbeiten des Geistes mehr aufgelegt, und haben ein offeneres

---

l'appareil gastrique sont plus prononcés, est l'âge de l'ambition, de l'envie, de l'intrigue.

En considérant les passions dans les divers climats, dans les diverses saisons, le même rapport s'observerait entre elles et les organes des fonctions internes. Mais assez de médecins ont indiqué ces analogies; il serait superflu de les rappeler.

Si de l'homme en santé nous portons nos regards sur l'homme malade, nous verrons les lésions du foie, de l'estomac, de la rate, des intestins, du coeur, etc., déterminer dans nos affections une foule de variétés et d'altérations, qui cessent d'avoir lieu dès l'instant où la cause qui les entretenait cesse elle-même d'exister.

Ils connaissaient, mieux que nos modernes mécaniciens les lois de l'économie, les anciens qui croyaient que les sombres affections s'évacuaient par les purgatifs avec les mauvaises humeurs. En débarrassant les premières voies ils en faisaient disparaitre la cause de ces affections. Voyez en effet quelle sombre teinte répand sur nous l'embarras des organes gastriques.

Les erreurs des premiers médecins sur l'atrabile prouvaient la précision de leurs observations sur les rapports, qui lient ces organes à l'état de l'ame. *Tout tend donc à prouver que la vie organique est le terme où aboutissent et le centre d'où partent les passions.* Bichat, Recherches physiologiques sur la vie et la mort. 1. p. art. 6. §. 2.

Herz für die Empfindungen der Menschlichkeit und die Ausübung moralischer Pflichten. Eben dieses gilt von dem Nationalcharakter der Völker. Die Bewohner düsterer Gegenden trauern mit der sie umgebenden Natur; der Mensch verwildert in wilden stürmischen Zonen, lacht in freundlichen Lüften, und fühlt Sympathie in gereinigten Atmosphären. Nur unter dem feinen griechischen Himmel gab es einen Homer, einen Plato und Phidias; dort nur standen Musen und Grazien auf, wenn das neblige Lappland kaum Menschen, ewig niemals ein Genie gebiert. Als unser Deutschland noch waldig, rauh und sumpfig war, war der Deutsche ein Jäger, roh wie das Wild, dessen Fell er um seine Schultern schlug. Sobald die Arbeitsamkeit die Gestalt seines Vaterlandes umänderte, fing die Epoche seiner Gesittung an. Ich will nicht behaupten, daß das Klima die einzige Quelle des Charakters sei; aber gewiß muß, um ein Volk aufzuklären, eine Hauptrücksicht dahin genommen werden, seinen Himmel zu verfeinern.

Zerrüttungen im Körper können auch das ganze System der moralischen Empfindungen in Unordnung bringen, und den schlimmsten Leidenschaften den Weg bahnen. Ein durch Wollüste ruinirter Mensch wird leichter zu Extremis gebracht werden können als der, der seinen Körper gesund erhält. Dies eben ist ein abscheulicher Kunstgriff derer, die die Jugend verderben; und jener Banditenwerber muß den Menschen genau gekannt haben, wenn er sagt: ‚Man muß Leib und Seele verderben'. Catilina war ein Wollüstling, ehe er ein Mordbrenner wurde; und Doria hatte sich gewaltig geirrt, wenn er den wollüstigen Fiesco nicht fürchten zu dürfen glaubte. Ueberhaupt beobachtet man, daß die Bösartigkeit der Seele gar oft in kranken Körpern wohnt.

In den Krankheiten ist diese Sympathie noch auffallender. Alle Krankheiten von Bedeutung, diejenigen vorzüglich, die man die bösartigen nennt, und die aus der Oekonomie des Unterleibs hervorgehen, künden sich mehr oder weniger mit einer Revolution

im Charakter an. Damals, wenn sie im Stillen noch in den verborgenen Winkeln der Maschine schleichen und die Lebenskraft der Nerven untergraben, fängt die Seele an, den Fall ihres Gefährten in dunkeln Ahnungen vorauszuempfinden. Das ist mit ein großes Ingrediens zu demjenigen Zustand, den uns ein großer Arzt unter dem Namen der ‚Vorschauer' (*horrores*) mit Meisterzügen geschildert hat. Daher die Morosität dieser Leute, davon niemand die Ursache weiß anzugeben, die Aenderung ihrer Neigungen, der Ekel an allem, was ihnen sonst das Liebste war. Der Sanftmüthige wird zänkisch, der Lacher mürrisch, und der sich vorher im Geräusch der geschäftigen Welt verlor, flieht den Anblick der Menschen und entweicht in düstere melancholische Stille. Unter dieser heimtückischen Ruhe rüstet sich die Krankheit zum tödtlichen Ausbruch. Der allgemeine Tumult der Maschine, wenn die Krankheit mit offener Wuth hervorbricht, gibt uns den redendsten Beweis von der erstaunlichen Abhängigkeit der Seele vom Körper an die Hand. Die aus tausend Schmerzgefühlen zusammengeronnene Empfindung des allgemeinen Umsturzes der Organe richtet im System ihrer geistigen Empfindungen eine fürchterliche Zerrüttung an. Die schrecklichsten Ideen leben wieder auf. Der Bösewicht, den nichts gerührt hat, unterliegt der Uebermacht thierischer Schrecken. Der sterbende Winchester heult in wüthender Verzweiflung. Die Seele scheint mit Fleiß nach allem zu haschen, was sie in noch tiefere Verfinsterung stürzt, und vor allen Trostgründen mit rasendem Widerwillen zurückzuschaudern. Der Ton der unangenehmen Empfindung ist herrschend, und wie dieser tiefe Schmerz der Seele aus den Zerrüttungen der Maschine entsprungen ist, so hilft er rückwärts diese Zerrüttungen heftiger und allgemeiner machen."

Erreichen die letzteren ihren höchsten Grad, so haben sie oft eine ganz entgegengesetzte psychologische Wirkung. Man findet nicht selten bei schwer Kranken eine ungewöhnliche Heiterkeit „in Gesellschaft der tödtlichsten Zeichen des Hippokrates, und ohne

sie aus irgend einer vorgängigen Krisis begreifen zu können; diese Heiterkeit ist bösartig. Die Nerven, welche während der Hitze des Fiebers auf das schärfste waren angefochten worden, haben jetzt ihre Empfindlichkeit verloren; die entzündeten Theile hören auf zu schmerzen, sobald sie brandig werden; aber es wäre ein unglücklicher Gedanke, sich Glück zu wünschen, daß die Entzündungsperiode nunmehr überstanden sei. Der Reiz weicht von den todten Nerven zurück, und eine tödtliche Indolenz lügt baldige Genesung. Die Seele befindet sich in der Illusion einer angenehmen Empfindung, weil sie einer lange anhaltenden schmerzhaften los ist. Sie ist schmerzenfrei, nicht weil der Ton ihrer Werkzeuge wiederhergestellt ist, sondern weil sie den Mißton nicht mehr empfindet" [1]).

Ein weiteres Eingehen auf hierher gehörende, freilich eben so interessante als praktisch wichtige Erscheinungen, wie Gemüthskrankheiten, Hypochondrie und Hysterie, Temperamente, Idiosynkrasien und Consensus, schließt der Zweck unserer Abhandlung aus [2]).

---

[1]) Schiller, Ueber den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen, §. 19. 20. (Bd. 10.)

[2]) Ausführlich handelt über die Abhängigkeit des Gemüths vom Leibe, insbesondere in Rücksicht auf das Lebensalter, das Geschlecht, das Temperament, die Beschaffenheit der einzelnen Organe, u. s. w., Lenhossék in seiner „Darstellung des menschlichen Gemüths in seinen Beziehungen zum geist. u. leibl. Leben" (Wien 1824) Bd. 1. S. 281—524.

Rücksichtlich der psychischen Krankheiten (Geisteskrankheiten, oder besser, nach Lotze, Gemüthskrankheiten.) führt Friedreich (Hist. krit. Darstellung der Theorien über das Wesen und den Sitz der psychischen Krankheiten. Leipzig 1836) sehr eingehend den Beweis für die Richtigkeit der „somatischen" Theorie, wonach „die Seele selbst, als solche, nicht erkranken kann, sondern die nächste Veranlassung aller psychischen Krankheiten in einer somatischen Abnormität liegt, und demnach die psychischen Krankheiten nichts anderes sind, als die durch eine somatische Krankheit bedingten Alienationen einzelner psychischer Functionen". Man vgl. Lotze, Medicinische Psychologie (Leipzig 1852) §. 41—43, namentlich N. 499—502.

71. Als die andere Reihe von Thatsachen, welche den von uns gegebenen Begriff der Gemüthsbewegung bestätigen, haben wir jene Erscheinungen bezeichnet, in denen umgekehrt der Einfluß der Gemüthsthätigkeit auf den leiblichen Organismus hervortritt. Es wurde bereits (39, 3.) gesagt, daß es das sympathische Nervensystem ist, durch welches die Seele unmittelbar die Erhaltung und Ausbildung des leiblichen Lebens wirkt: daß von diesem System die Blutbereitung, die Functionen des Herzens, der Lunge, der Leber, der Milz, des Magens, überhaupt aller Ernährungs-, Absonderungs- und Fortpflanzungsorgane, unmittelbar beherrscht werden, und eben darum jede günstige oder ungünstige Affection desselben auf diese Organe naturgemäß resultirt. Eben dasselbe System ist aber nach unserer Auffassung, insofern das niedere Strebevermögen, zugleich mit dem höheren, den Träger der Gemüthsbewegung bildet, in gewissem, nicht zu mißdeutendem Sinne als das Organ des Gemüths zu betrachten. Die Folgerung welche sich aus diesen Voraussetzungen ergibt, sehen wir nun abermals durch die Erfahrung bestätigt. Die Thätigkeiten des Gemüths reflectiren sich im leiblichen Organismus. Sämmtliche Affecte, namentlich wo sie sich öfter wiederholen, oder eine gewisse Intensität erreichen, wirken sichtbar und in bedeutendem Maaße, hemmend oder fördernd, auf das leibliche Leben ein; und gerade jene Organe und Functionen werden zunächst und vorzugsweise von ihnen afficirt, welche unmittelbar vom sympathischen Nervensystem abhangen, und für das vegetative Leben die wichtigsten sind. [1]).

[1]) „Mäßige Freude röthet die Wangen, beleidigte Schamhaftigkeit hingegen das ganze Gesicht; unmäßige, überraschende Freude veranlaßt durch Ueberreizung, und Furcht durch einen Krampf der Hautgefäße, ein Erblassen des Gesichts; der Zorn treibt das Blut mit großer Heftigkeit in die Hautgefäße, so daß sich das Gesicht mehr ins Dunkelrothe färbt,

„Noch saß mit drohendem Auge
Philo da, und erbebte vor Wuth und grimmigem Zorne
In sich selber, und zwang sich aus Stolz, den Zorn zu verbergen.
Aber er zwang sich umsonst. Sein Auge ward dunkel, und Nacht lag
Dicht um ihn her, und Finsterniß deckte vor ihm die Versammlung.
Jetzo mußt' er entweder ohnmächtig niedersinken:
Oder sein starrendes Blut auf einmal feuriger werden,
Und ihn wieder gewaltig beleben. Es hub sich, und wurde
Feuriger, und von dem hochaufschwellenden Herzen ergoß sichs
In die Mienen empor. Die Mienen verkündigten Philo.
Und er sprang auf, und riß sich aus seiner Reih', und ergrimmte."
Klopstock. Der Messias, 4. Gesang.

gleichsam anschwillt, die Augen funkeln: ist der Zorn hingegen sehr heftig, so bringt er eine vorübergehende Lähmung in den Capillargefäßen, und Hemmung des Respirationsprozesses in der Haut hervor, wodurch das Gesicht erblaßt, und die Oberfläche des Körpers später gelblich oder aschgrau erscheint. Die allgemein oder örtlich veränderte Körper-Temperatur, als Folge verschiedener Gemüthsbewegungen, ist ebenfalls von dem gereizten oder abgespannten Zustande der Capillargefäße herzuleiten. . . In gleicher Weise wirken Gemüthszustände auf die Secretionen, vermehren, vermindern, oder verändern sie in ihrer Qualität: Traurigkeit und Kummer vermindern die Absonderung der Milch; moralischer Schmerz, indirect auch Freude, vermehrt die Thränen-Secretion; der Zorn theilt dem Speichel, der Milch und der Galle schädliche, beinahe giftige Eigenschaften mit: Kummer, Gram und Niedergeschlagenheit hemmen die Verdauung und benehmen den Appetit, indem sie die Absonderung des Magensaftes vermindern, oder seine Beschaffenheit verändern. — Wieder andere Wirkungen der Gemüthsthätigkeiten sind jene, welche in den willkürlichen und unwillkürlichen Muskeln bemerkbar werden. Der Schrecken lähmt häufig die Glieder, kann aber auch die Leibeskräfte ungemein incitiren; derselbe lähmt nicht selten augenblicklich das Herz, oder die Schließmuskeln der Secretionsorgane: der Zorn erzeugt mitunter gallichtes Erbrechen, und vermehrt, wenn er in Wuth übergeht, die Leibeskräfte außerordentlich; die Furcht stört das Gleichgewicht zwischen der sensiblen und irritablen Kraft, veranlaßt Zittern und häufige Hautausdünstung u. s. w." (Nach Lenhossék, Darstellung des menschl. Gemüths in seinen Beziehungen zum geistigen u. leibl. Leben. 1. S. 324.)

Eine starke Gemüthsbewegung erschüttert, indem sie das Ganglienssystem lebendig ergreift, den ganzen Bau des organischen Körpers: „Herz, Adern und Blut, Muskelfasern und Nerven, von jenen mächtigen wichtigen, die dem Herzen den mächtigen Schwung der Bewegung geben, bis hinaus zu jenen unbedeutenden geringen, die die Härchen der Haut spannen, nehmen an der Erschütterung Theil. Alles geräth in stärkere Bewegung. Gehört der Affect zu den angenehmen, so werden alle jene Theile einen höheren Grad harmonischer Thätigkeit haben: das Herz wird frei, lebhaft und gleichförmig schlagen; das Blut wird ungehemmt, mild oder feurig rasch, je nach der Verschiedenartigkeit des Affects, durch die weichen Kanäle fließen; Coction, Secretion und Excretion wird frei und ungehindert von statten gehen, die reizbaren Fasern werden im milden Dampfbad geschmeidig spielen, so Reizbarkeit als Empfindlichkeit wird durchaus erhöht sein. Darum ist der Zustand der größten augenblicklichen Seelenlust augenblicklich auch der Zustand des größten körperlichen Wohls.

So viel dieser Partialthätigkeiten sind (und ist nicht jeder Puls das Resultat von vielleicht tausenden), so viel dunkle Sensationen werden sich zumal vor die Seele drängen, wovon jede Vollkommenheit anzeigt. Aus der Verworrenheit dieser aller bildet sich nun die Totalempfindung der thierischen Harmonie, d. h. die höchst zusammengesetzte Empfindung von leiblichem Wohlbefinden, die sich an die ursprüngliche ausschließlich dem Gemüth angehörende gleichsam anreiht, und solche durch diesen Zutritt unendlich vergrößert. So ist demnach jeder angenehme Affect die Quelle unzähliger angenehmer leiblicher Empfindungen.

Dieses bestätigen am augenscheinlichsten die Beispiele der Kranken, die die Freude curirt hat. Man bringe einen, den das fürchterliche Heimweh bis zum Skelet verdorren gemacht hat, in sein Vaterland zurück, er wird sich in blühender Gesundheit verjüngen. Man trete in die Gefangenhäuser, wo Unglückliche seit zehn und zwanzig Jahren im faulen Dampf ihres Unraths wie

begraben liegen, und kaum noch Kraft finden von der Stelle zu gehen, und verkündige ihnen auf einmal Erlösung. Das einzige Wort wird jugendliche Kraft durch ihre Glieder gießen, die erstorbenen Augen werden Leben und Feuer funkeln. Die Seefahrer, die der Brod- und Wassermangel auf der ungewissen See siech und elend niedergeworfen hat, werden durch das einzige Wort: Land! das der Steuermann vom Verdeck erspäht, halb gesund. Der Anblick einer geliebten Person, nach der er lange geschmachtet hat, hält die fliehende Seele des Agonizanten noch auf, er wird kräftiger und augenblicklich besser [1]). Wahr ist es, daß die Freude das Nervensystem in lebhaftere Wirksamkeit setzen kann, als alle Herzstärkungen, die man aus Apotheken holen muß, und selbst inveterirte Stockungen in den labyrinthischen Gängen der Eingeweide, die weder die Rubia durchdringt noch selbst der Mercur durchreißt, durch sie zertheilt worden sind."

Das Gegentheil erfolgt in der gleichen Weise beim unangenehmen Affect. Plato nannte die πάϑη Fieber der Seele: in viel eigentlicherem Sinne kann man die gewaltsamen Affectionen, welche den Zornigen oder den Erschrockenen ergreifen, als Convulsionen des Sympathicus betrachten. „Diese Convulsionen pflanzen sich schnell durch den ganzen Umriß des Nervengebäudes fort, bringen die Kräfte des Lebens in jene Mißstimmung, die seinen Flor zernichtet und alle Actionen der Maschine aus dem Gleichgewicht bringt. Das Herz schlägt ungleich und ungestüm; das Blut wird in die Lungen gepreßt, wenn in den Extremitäten kaum so viel übrig bleibt, den verlornen Puls zu erhalten. Alle Processe der thierischen Chemie durchkreuzen einander. Die Scheidungen überstürzen sich, die gutartigen Säfte verirren und wirken feindlich in fremden Gebieten, wenn zu gleicher Zeit die bösartigen, die im Unrath dahingeschwemmt werden sollten, in

[1]) „Dictumque est seni: Ecce filius tuus Joseph venit ad te. Qui confortatus sedit in lectulo.“ Gen. 48, 2.

den Kern der Maschine zurückfallen. Mit einem Wort: der Zustand des größten Seelenschmerzes ist zugleich der Zustand der größten körperlichen Krankheit. Die Seele wird durch tausend dunkle Sensationen vom drohenden Ruin ihrer Werkzeuge unterrichtet, und von einer ganzen Schmerzempfindung übergossen, die sich an die ursprüngliche gemüthliche anheftet und solcher einen desto schärferen Stachel gibt.

Tiefe chronische Seelenschmerzen, besonders wenn sie von einer Anstrengung des Denkens begleitet sind, worunter ich vorzüglich jenen schleichenden Zorn rechne den man Indignation nennt, nagen gleichsam an den Grundfesten des Körpers, und trocknen die Säfte des Lebens aus. Diese Leute sehen abgezehrt und bleich aus, und der innere Gram verräth sich aus den hohlen tiefliegenden Augen [1]). ‚Ich muß Leute um mich haben die fett sind,‘ sagt Cäsar, ‚Leute mit runden Backen, und die des Nachts schlafen. Der Cassius dort hat ein hageres, hungriges Gesicht; er denkt zu viel; dergleichen Leute sind gefährlich.‘ Furcht, Unruhe, Gewissensangst, Verzweiflung, wirken nicht viel weniger als die hitzigsten Fieber. Dem in Angst gejagten Richard fehlt die Munterkeit die er sonst hat, und er wähnt sie mit einem Glas Wein wieder zu gewinnen. Es ist nicht Seelenleiden allein, das ihm seine Munterkeit verscheucht, es ist eine ihm aus dem Kern der Maschine sich aufdrängende Empfindung von Unbehaglichkeit, es ist eben diejenige Empfindung, welche die bösartigen Fieber verkündigt. . .

Die Schauer, die denjenigen ergreifen der auf eine lasterhafte That ausgeht, oder eben eine ausgeführt hat, sind (ihrer Natur nach) nichts anders, als eben der Horror der den Febricitanten schüttelt, und welcher auch auf eingenommene widerwärtige Arzneien empfunden wird. Die nächtlichen Jactationen

[1]) „Iratusque est Cain vehementer, et concidit vultus eius. Dixitque Dominus ad eum: Quare iratus es? et cur concidit facies tua?“ Gen. 4, 5.

derer, die von Gewissensbissen gequält werden, die immer von einem febrilischen Aderschlag begleitet sind, sind wahrhaftige Fieber, die der Consens der Maschine mit der Seele veranlaßt; und wenn Lady Macbeth im Schlafe geht, so ist sie eine phrenitische Delirantin. Ja schon der nachgemachte Affect macht den Schauspieler augenblicklich krank, und wenn Garrik seinen Lear oder Othello gespielt hatte, so brachte er einige Stunden in gichterischen Zuckungen auf dem Bette zu. Auch die Illusion des Zuschauers, die Sympathie mit dargestellten Affecten, hat Schauer, Gichter und Ohnmachten gewirkt."

Andere, den bisher erwähnten anscheinend entgegengesetzte Fälle, wo der angenehme Affect dem Organismus nachtheilig wirkt, der unangenehme das leibliche Wohl befördert, sind keineswegs Abnormitäten: sie erklären sich ganz aus denselben Voraussetzungen. „Die Freude tödtet, wenn sie zur Ecstase hinaufsteigt: die Natur erträgt den Schwung nicht, in den in Einem Moment das ganze Nervengebäude geräth, die Bewegung des Systems ist nicht Harmonie mehr, sie ist Convulsion, ein höchster augenblicklicher Vigor, der aber auch gleich in den Ruin der Maschine übergeht, weil er über die Gränzlinie der Gesundheit gewichen ist. Auch die Freude der endlichen Wesen hat ihre Schranken, wie der Schmerz; diese darf sie nicht überschreiten, oder sie muß untergehn. — Umgekehrt hat man viele Beispiele, daß ein mäßiger Grad des Zornes, der Gewalt hat frei auszubrausen, die langwierigsten Verstopfungen durchrissen, daß der Schrecken, z. B. über eine Feuersbrunst, alte Gliederschmerzen und unheilbare Lähmungen plötzlich gehoben hat" [1].

72. Wie in dem Vorhergehenden bereits angedeutet ist, gibt es unter den Organen des menschlichen Leibes keines, das in so inniger Beziehung zum Gemüthe stände wie das

[1] Nach Schiller, Ueber den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen, §. 13–16.

Herz: keines, auf welches die Gemüthsthätigkeiten einen gleichen Einfluß ausübten, und keines, durch welches die dynamische Beziehung zwischen dem Gemüthsleben und dem leiblichen Organismus in auffallenderer und fühlbarerer Weise vermittelt würde. Vernehmen wir wieder einen Mann vom Fach. „Alle Gemüthsbewegungen erregen das Herz; allein sie unterscheiden sich dadurch, daß bei einigen die vermehrte Erregung des Herzens die hervorspringendste Seite ausmacht, z. B. bei der Freude, dem Zorn, bei andern hingegen eine heftige Constriction des Capillarsystems vorwaltet und mit der Erregung des Herzens in Opposition tritt, z. B. bei dem Schrecken; bei noch anderen, dem letztern ähnlichen, z. B. der Angst, die Kraft des Herzens der Erregung des Capillarsystems schon weicht, und als überwältigt sich darstellt. Diese Hauptwirkungen laufen im Grunde mit dem Zustande der Thätigkeit der Seele, der bei jeder Gemüthsbewegung verschieden ist, parallel. Je freier und energischer, der Art der Gemüthsbewegung entsprechend, die Thätigkeit der Seele ist, desto mehr tritt die erhöhte Thätigkeit des Herzens hervor; daher die Wirkungen der Freude und des heftigen Zornes einem Entzündungsfieber gleichen, und auch leicht Entzündung hervorrufen. Eingeschränkt wird die Energie der Seele schon beim Schrecken; denn die psychische Ursache desselben liegt eben darin, daß wir eine schnell eindringende Gefahr nicht übersehen: aber zugleich ist dieser Affect noch mit dem Streben verbunden, der Gefahr sich zu widersetzen; dieses findet schon nicht mehr statt bei der Angst: die Energie der Seele erscheint als gelähmt, und so weicht auch die Energie des Herzens der entgegenwirkenden Energie des Capillarsystems. Daher begleitet die Freude und den Zorn ein starker heftiger Puls- und Herzschlag, ein tiefes, freies und oft wiederholtes Athemholen, Röthe des Gesichts, Funkeln der Augen, Stellungen des Körpers, welche Intension der willkürlichen

Muskeln ausdrücken u. s. w. Hingegen wird der Mensch beim Schrecken blaß, das Blut drängt sich in das Innere nach dem Herzen, der Puls ist klein, zusammengeschnürt, oder er stockt, ebenso der Herzschlag; ein Gefühl von Beklommenheit ergreift die Brust, es stellt sich momentan ein Schwindel ein, allein bald darauf wird der Herzschlag heftig, beschleunigt, der Puls entwickelt sich wieder, u. s. w. Bei der Angst aber wird der Mensch ebenfalls blaß, der Puls klein, schnell, der Herzschlag stimmt damit überein, es folgt leicht Ohnmacht, und mit dem Kleinmuth der Seele scheint die Kraft nicht nur des Herzens, sondern auch der Sphincteren nachzulassen — daher unwillkürliche Ausleerungen. . . Viele andere Affecte sind gemischter Art, und ihre Wirkungen auf den Körper daher ebenfalls zusammengesetzt und mannigfaltiger. . ."

„Was die wirklichen Krankheiten des Herzens angeht, welche man in Folge von Affecten hat entstehen sehen, so dürften sie sich auf folgende vier zurückführen lassen. 1) Zerreißung des Herzens, besonders als Folge von Freude, Zorn oder Schrecken; die Schriftsteller führen viele Beispiele davon an. Oft war das Herz allerdings schon früher krank und zum Zerreißen vorbereitet; allein diese Wirkung beweist immer den heftigsten Kampf des nach dem Herzen gedrängten Blutes und der gewaltsamen Zuschnürung und Entgegenwirkung des ersteren. 2) Schleuniger Tod auch ohne Zerreißung des Herzens: nicht nur Zorn und Schrecken, sondern auch übermäßige Freude kann auf diese Weise tödten. Man rechnet diese Fälle gemeiniglich unter den Schlagfluß: allein die Hauptursache liegt wohl meistens im Herzen, wie die Fälle von Zerreißungen, als des Gipfels der Wirksamkeit der Affecte auf das Herz, schon wahrscheinlich machen. Ein merkwürdiges Beispiel dieser Art erzählt Testa, woraus wir zugleich die Art und Weise abnehmen können, wie das Herz

unter solchen Umständen ergriffen wird. Ein Missethäter sträubte sich gegen die Ausführung des Todesurtheils, und unterwarf sich demselben nur unter dem heftigsten Kampfe und in einer Art von Wuth; bald nach Vollziehung des Urtheils wurde das Herz untersucht, und in einem Zustande solcher Zusammenschnürung gefunden, daß man kaum eine Höhle unterscheiden konnte. Es läßt sich demnach nicht zweifeln, daß die Wirksamkeit der heftigen Affecte auf das Herz als im höchsten Grade erregend, und einen tonischen Krampf setzend, angenommen werden müsse: die Folge davon ist Aufhebung der Circulation, und der Tod entspringt aus dieser wieder durch das Nachgeben des Blutsystems in irgend einer Stelle (z. B. im Gehirn) und durch Blutergießung, oder durch Erschöpfung der Nervenkräfte in Folge der übermäßigen Anstrengung und Erschütterung. — 3) hat man als Folge von Affecten auch sehr häufig Erweiterungen oder aneurismatische Zustände der Höhlen des Herzens und der großen Gefäßstämme entstehen sehen. Diese Wirkung ist vielleicht die allerhäufigste, und tritt vorzüglich ein bei langwierigen traurigen Gemüthsstimmungen; sie ist daher aus der Schwächung des Ganzen, und vorzugsweise der Herznerven, aus dem Nachgeben desselben gegen das andringende Blut, und zugleich aus der durch den kranken Nervenzustand verminderten Ernährung zu erklären. 4) Aber man hat auch nicht selten solche organische Ausartungen als Folge von Affecten beobachtet, die wir als Producte einer vorausgegangenen Entzündung kennen: z. B. Ausschwitzung von plastischer Lymphe und Verwachsung, selbst Verknöcherungen, und am häufigsten hat man in Folge langwieriger Betrübniß die Herzpolypen zu beobachten geglaubt. Ueber die letzteren kann ich mich hier noch gar nicht erklären, und führe die Sache nur historisch an; was aber die anderen Uebel betrifft, so beweisen sie, daß die Gemüthsbewegungen unter gewissen

Umständen auch Entzündungen des Herzens veranlassen können, wie wir oben schon sahen" [1]).

73. Diese Erscheinungen waren es, welche die ältere Philosophie veranlaßten, — indem sie das weitere Princip der Herzthätigkeit nicht kannte, — das Herz schlechthin als das **Organ** des Gemüths, zunächst des niederen Strebevermögens (65), zu betrachten. „Bei jeder Thätigkeit des niederen Strebevermögens", lesen wir bei Thomas, „wird die naturgemäße Bewegung des Herzens erhöht oder herabgestimmt, und geht die Zusammenziehung und Ausdehnung desselben mit gesteigerter oder verminderter Kraft vor sich" [2]); „Trauer und Schmerz, insofern sie sich im leiblichen Organismus äußern, bestehen in einer Alteration des Herzens" [3]); „Zorn ist ‚Erhitzung des Blutes um das Herz', weil dieses das Organ des sinnlichen Strebens bildet" [4]); „je nach der verschiedenartigen Thätigkeit des niederen Strebevermögens nimmt das Organ desselben, das Herz, von welchem alle Bewegung ausgeht, sofort jene Disposition an, welche der Eigenthümlichkeit des Actes entspricht: im Zorn erhitzt es sich, in der Furcht wird es gewissermaßen kalt und zusammen-

[1]) Kreyßig, Die Krankheiten des Herzens (Berlin 1814) Bd. 1. S. 119 ff. Auch die neueste Physiologie stimmt mit den hier gegebenen Auffassungen überein: man vgl. z. B. Spiess, Pathologische Physiologie (Frankfurt a. M. 1857) §. 440. S. 540 f. Canstatt, Die specielle Pathologie und Therapie (2. Aufl. Erlangen 1843) 4. Bd. 1. Abthlg. S. 182. §. 459.

[2]) In omni passione animae additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur secundum systolen aut diastolen. Thom. S. 1. 2. p. q. 24. a. 2. ad 2.

[3]) Tristitia et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Thom. S. 1. 2. p. q. 38. a. 5. 3.

[4]) Ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur huiusmodi transmutatio (organi): unde in definitione motuum appetitivae partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi, sicut dicitur, quod ira est accensio sanguinis circa cor. Thom. S. 1. 2. p. q. 22. a. 2. ad 3.

geschnürt"[1]). Die gleiche Ansicht spricht mit klaren Worten Suarez aus[2]).

Es ist der Mühe werth, zu bemerken, daß die alte Philosophie bei dieser Auffassung dasselbe Princip festhielt, welches wir früher (39) aussprachen: daß nämlich das Organ des vegetativen Lebens zugleich das des niederen Strebens bilde. Denn daß sie in der That auch die vegetativen Functionen vom Herzen ableitete, sehen wir gleichfalls klar

[1]) Secundum modum operationis eius (potentiae appetitivae) statim disponitur organum corporale, scilicet cor, unde est principium motus, tali dispositione, quae competat ad exequendum hoc in quod appetitus sensibilis inclinatur. Unde in ira fervet, et in timore quodammodo frigescit et constringitur. Thom. de verit. q. 26. a. 3. c.

[2]) Licet ex dictis colligere organum potentiae appetentis. Qui namque in duas dividunt, concupiscibilem in hepate, irascibilem vero in corde locant: ita Galenus et alii, nominatim Fernel. lib. 5, putatque in libr. 6. cap. 12. ad fin., fuisse Platonis sententiam. Experientia etiam hoc videtur confirmari: quum enim irascimur, cor incalescit, quum delectamur, incalescunt praecordia, in quibus hepar numeratur. Sed haec experientia fallax est: nam ex vehementi timore etiam praecordia alterantur, quum tamen timor in irascibili ponatur ab iis auctoribus; gaudio etiam cor dilatatur, quum tamen gaudium ad concupiscibilem pertineat. Dicendum ergo, *eam potentiam residere in corde*; quod licet Aristoteles nunquam expresserit, in eius certe doctrina videtur exploratum: namque in corde sensus omnes, et praecipuas quasque potentias constituit; . . consonumque est experientiae, et communi conceptioni. Nimirum cordi tribuitur amor, et desiderium, aliique actus concupiscibiles: ergo potentia ipsa ibidem residet. Suar. de anima l. 5. c. 4. n. 9.

Die erste, von Suarez dem Galen und dem Plato zugeschriebene, aber zurückgewiesene Ansicht findet sich auch bei Nemesius von Emesa. „Die Organe des niederen Strebevermögens sind, für den concupisciblen Theil desselben die Leber, für den irasciblen das Herz. Das letztere, als festerer Theil und stärkerer Bewegung fähig, ist für angestrengtere Thätigkeit und energisches Streben geeignet, während die Leber, als weicherer Theil, das angemessene Organ der weicheren Strebungen bildet." Nemes. de natura hom. c. 16. ed. Antverp. p. 97. Migne Patrol. Gr. t. 40. col. 672.

aus dem heiligen Thomas. Auf Aristoteles sich berufend, nennt der Heilige das Herz „den Ausgangs- und Endpunkt aller Aenderungen im leiblichen Organismus, auf welchen eben darum jede zusagende Alteration des letzteren ihren Rückschlag äußern müsse“ [1]); er erklärt es für „die Quelle der Lebenskraft in Rücksicht auf den ganzen Leib, für das bildende Princip in Rücksicht auf alle Glieder, während hingegen die sinnlich-perceptiven und motorischen Kräfte ihren Centralpunkt im Haupte haben“ [2]).

74. Wir haben nicht nöthig, ausdrücklich hervorzuheben, daß diese Anschauungen der Alten dem Herzen, für das vegetative Leben wie für das niedere Streben, eine zu bedeutende Rolle zuweisen, und den Resultaten der Physiologie gegenüber nicht mehr zuläßig sind. Das Organ der vegetativen Kraft sowohl als des niederen Strebevermögens, — mithin auch des Gemüths, insofern seine Acte der leiblichen Seite unserer Natur angehören, — ist kein anderes als das organische oder sympathische Nervensystem (39). Aber wie erklärt sich physiologisch, unter dieser Voraussetzung, die vorher (72) erwähnte Thatsache, die so auffallend innige Beziehung

[1]) Omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor, sicut ad principium et finem corporalium motionum. Thom. S. 1. 2. p. q. 38. a. 5. ad 3.

[2]) Cor est principium virium vitalium in toto corpore, et est principium omnium membrorum quantum ad esse, ut dicit Philosophus: sed caput est principium virium animalium, quae pertinent ad sensum et ad motum. Thom. in III. Dist. 13. q. 2. a. 1. ad 5. Vgl. in I. Dist. 8. q. 5. a. 3. ad 3.

Aehnliches, aber nicht ganz dasselbe, lehrte Cartesius. „Nescitur vulgo, quomodo hi spiritus animales et hi nervi inserviant motibus et sensibus, et quale sit actionis eorum principium corporale. Idcirco . . dicam hic succincte, calorem continuum quamdiu vivimus inesse cordibus nostris, qui species est ignis quem sanguis venarum nutrit; et hunc ignem esse principium corporale omnium motuum nostrorum membrorum.“ Cartes. *Passiones Animae* p. 1. art. 8. ed. 1656 pag. 5.

des Herzens zum Gemüth? woher kömmt es, daß die Gemüthsbewegungen gerade auf das Herz einen so vorwiegenden Einfluß ausüben?

Wir haben zwar wiederholt gesagt, daß im allgemeinen sämmtliche Functionen des vegetativen Lebens von dem sympathischen Nervensystem, als ihrem eigentlichen Princip, unmittelbar abhangen. Aber gerade über die Bewegung des Herzens und das nächste Princip derselben, sind die Ansichten der Physiologen getheilt. Die von Haller mit seltenem Glücke vertheidigte, von Fontana verfeinerte Theorie der Irritabilität, wonach das Blut als reizendes Princip, ohne Mitwirkung der Nerven, die Herzbewegung verursachen soll, dürfen wir freilich, namentlich nach Volkmanns[1]) und Longets[2]) Widerlegung derselben, wohl als unhaltbar betrachten. „Daß das Herz, wie alle Muskeln, nur durch Nerveneinfluß zu der ihm eigenen rhythmischen Zusammenziehung angeregt wird, kann nicht bezweifelt werden. Dagegen wird auch jetzt noch darüber gestritten, welcher Art die Herznerven sind, ob organische oder cerebrospinale“[3]). Wir glauben mit Recht jener Ansicht den Vorzug zu geben, welche Hein in seiner deutschen Ausgabe des eben citirten Werks von Longet (Bd. 2. S. 523) in einer längeren Anmerkung ausführlich und mit Scharfsinn begründet. Hiernach ist die Kraft, welche die Herzzusammenziehungen bewirkt, von den Ganglien des sympathischen Nervensystems abzuleiten, und es liegt mithin in dem letzteren das unmittelbare Princip der Thätigkeit des Herzens. Das besondere zusammengesetzte Centrum, von welchem die das Herz treibende Kraft unmittelbar ausgeht, bilden nach Heins Vermuthung die zahlreichen kleinen sym-

[1]) Die Hämodynamik (Leipzig 1850) §. 181 ff.

[2]) Anatomie und Physiologie des Nervensystems (Leipzig 1849) 2. S. 517 f.

[3]) Spiess, Pathol. Physiologie §. 440.

pathischen Ganglien, welche den durch die Herzmuskeln sich verbreitenden Nervenästchen aufsitzen, und von dem Gelehrten der sie entdeckte, und (1844) zuerst abbildete, „die Remak-schen Herzganglien" heißen. — Diese Ansicht wird durch Volkmann bestätigt und eingehend begründet. „Es scheint mir fast unabweislich anzunehmen, daß das Typische in der Herzbewegung seinen Grund in der Einwirkung eines nervösen Centralorgans habe, welches in den Gang der Begebenheiten ordnend eingreift. Die Gründe, welche zu dieser Hypothese Veranlassung geben, bestehen aber nach Ausschneidung des Herzens unverändert fort, daher das Centralorgan nur im Inneren des Herzens selbst zu suchen ist. Nun sind meiner Meinung nach die Herzganglien die einzigen Theile, welche mit einem Centralorgane verglichen werden können, und ich habe daher schon in meinen früheren Schriften die Hypothese aufgestellt, daß die im Herzen befindlichen Ganglien die Function eines regulatorischen Apparates haben" [1]). Obgleich nicht in allen Punkten mit Volkmanns Erklärungen einverstanden, gibt doch der Hauptsache nach auch Lotze dieser Auffassung den Vorzug: er ist „überzeugt, daß Volkmann mit Recht in den mikroskopischen Ganglien der Herzsubstanz den regulatorischen Apparat ihrer Bewegungen sucht" [2]). Der allgemeinere Satz, daß das Princip der Herzthätigkeit kein anderes sei als das sympathische Nervensystem, wurde übrigens auch früher schon von bedeutenden Physiologen vertheidigt: so namentlich von Prochaska [3]), Lallemand [4]) und Brachet [5]).

[1]) Volkmann, Die Hämodynamik, S. 184.

[2]) Lotze, Allg. Physiologie (Leipzig 1851) N. 431. S. 469.

[3]) Comment. de funct. system. nervor., in „Adnotationes acad." (Vindobonae 1784) fascic. III.

[4]) Observations pathol. propres à éclairer plusieurs points de physiologie. (Paris 1818.)

[5]) Recherches expérim. sur les fonctions du système gangl. (Paris 1837) p. 159.

Nach dieser Theorie erklärt es sich zunächst, in vollkommener Uebereinstimmung mit unserer Ansicht von dem Wesen der Gemüthsbewegung, wie das Gemüthsleben auf das Herz, nicht minder als auf die anderen Organe des vegetativen Lebens, seinen Rückschlag üben muß. Aber dafür freilich, daß das Herz an den Gemüthsbewegungen einen so auffallenden, unmittelbaren, und viel bedeutenderen Antheil nimmt, als die übrigen Organe, ist in dem Gesagten noch kein vollständig genügender Grund gegeben. Dieser Grund kann zuletzt einzig in der Aufgabe und der besonderen Beschaffenheit, in der Bestimmung und der ihr entsprechenden eigenthümlichen Natur des Herzens selbst liegen. Denn, wie Lotze mit vollem Recht bemerkt, „von Reizen der Nerven geht der größte Theil der Lebensverrichtungen aller Organe aus: aber eine völlig widersinnige Annahme ist es, diese Organe selbst als passive, träge Massen anzusehen, die sowohl die executive Kraft zu ihren Verrichtungen, als die specifische Form derselben, von einer Belehnung durch das Nervensystem erwarteten. Auf eine höchst ungereimte Weise vernachläßigt eine solche Ansicht die großen und zahlreichen Verschiedenheiten, die in der chemischen Mischung, dem Baue der feinsten Elemente, und der gröberen mechanischen Anordnung, der verschiedenen Organe so augenfällig sind, und sucht den Grund für die höchst abweichenden Functionen in verschiedenen Energien der Nerven, deren Mischung, Bau und äußere Form durch ihre große Gleichförmigkeit einer solchen Vermuthung entschieden widersteht. Wir werden in dem Nervensystem nur eine Verflechtung von Fäden sehen können, durch welche wesentlich gleiche und identische Reize, nur nach mathematischen Formen verschieden, mannigfaltigen Organen zugeführt werden, um in jedem derselben einen anderen eigenthümlichen, aber noch unvollständigen, Kreis von Bedingungen hier dieses, dort jenes

Ereignisses zu vervollständigen" [1]). Es ist mithin, wir wiederholen es, nothwendig anzunehmen, daß der vorzügliche Einfluß der Gemüthsthätigkeiten auf das Herz in der Natur des letzteren selbst seinen Grund habe. *Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur:* das Herz nimmt an den Aeußerungen des Gemüthslebens darum viel größeren Antheil als irgend ein anderes Organ, weil es seiner Aufgabe und seiner Natur nach mit dem Gemüth (zunächst mit dem niederen Strebevermögen,) mehr als irgend ein anderes Organ, in der innigsten Beziehung steht. Welcher Art diese Beziehung sei, wird sich unten (N. 77 gegen das Ende, S. 205,) näher ergeben.

75. Diese innige Beziehung des Herzens zum Gemüthe vorausgesetzt, begreift es sich nun sehr leicht, warum die Gemüthsbewegungen auch gerade durch dieses Organ so lebendig ins leibliche Gefühl treten müssen. Die Function des Herzens ist eben eine solche, daß jede Alteration die sie erleidet, in merklicher Weise sofort den ganzen Organismus afficiren, daß dieselbe in allen Gliedern, durch den ganzen Leib aufwärts und abwärts, empfunden werden muß. Denn „das Herz wirkt als *primum movens* durch Ausdehnung (Diastole) und Zusammenziehung (Systole) auf die Blutmasse; seine Bewegungen leisten für das Blut dasselbe, was das Auf- und Niedergehen eines Pumpenstempels leistet" [2]). Nun ist es aber das Blut, welches für das leibliche Leben den Centralheerd des ganzen Ernährungsprocesses bildet; dessen lebendige Beziehung zu allen Organen deshalb die Erhaltung und die Thätigkeit derselben absolut bedingt, und für die Aufrechthaltung ihrer Functionen in dem Maaße nothwendig erscheint,

---

[1]) Lotze, Allg. Physiologie N. 346. S. 388.

[2]) Hyrtl, Lehrbuch der Anatomie §. 306. Vgl. Volkmann, Die Hämodynamik, Kap. 12. §. 167. Lotze, Allg. Physiologie, N. 230.

daß sie ihre Thätigkeit in demselben Augenblicke einstellen, wo die Blutzufuhr abgeschnitten wird: wie dies z. B. am Gehirn in der auffallendsten Weise beobachtet werden kann [1]). Eine Modification des Herzens kann darum nicht anders als auf sämmtliche Organe ihre sofortige Rückwirkung äußern.

76. Das Gesagte ist jedenfalls genügend, um die vulgäre Anschauung zu erklären, und, als vulgäre, auch zu rechtfertigen, wonach zu jeder Zeit, wie in der älteren Wissenschaft (73), das Herz als das Organ und der eigentliche Sitz des Gemüths [2]) betrachtet wurde, und dafür auch heute noch gilt. Ihren unverkennbaren — und unvertilgbaren — Ausdruck hat diese Anschauung in jener Metonymie gefunden, vermöge deren die Worte „Gemüth" und „Herz" vollkommen synonym, und die tropische Bezeichnung selbst häufiger und populärer geworden ist, als der eigentliche Name. Denn offenbar beruht diese Redeweise auf demselben Tropus, welcher auch den ähnlichen „ein scharfes Auge", „ein feines Ohr", „ein schneller Fuß", „eine freigebige Hand", „ein guter Kopf", zu Grunde liegt [3]). Uns ist keine Sprache

[1]) Hyrtl, a. a. O. §. 50. Wundt, Lehrbuch der Physiologie des Menschen (Erlangen 1865) §. 116. S. 243. §. 126. S. 266 ff.

[2]) d. h. jener Seite des Gemüths, welche dem leiblichen Leben angehört.

[3]) Genau genommen entsprechen dem Ausdrucke „Herz" für „Gemüth" nur die zwei letzten, „Kopf" für „Verstand", und „eine freigebige Hand" für „ein zum Geben bereiter Sinn".

„Und jetzt, da wir die schwere Waffenarbeit,
Die undankbare, fluchbeladene, gethan,
Mit unermüdet treuem Arm des Krieges Last
Gewälzt, soll dieser kaiserliche Jüngling
Den Frieden leicht wegtragen, soll den Oelzweig,
Die wohlverdiente Zierde unsers Haupts,
Sich in die blonden Knabenhaare flechten."

Schiller, Wallensteins Tod, 3, 15.

bekannt, in welcher die erwähnte Metonymie nicht ganz gewöhnlich wäre [1]). Die heilige Schrift enthält dafür Beispiele ohne Zahl; wir müssen uns begnügen, auf die Concordanz zu verweisen [2]).

Die orientalischen Sprachen sowohl, als die alten klassischen und die neueren romanischen, besitzen überdies für den in Rede stehenden Begriff (Gemüth) noch verschiedene andere synonyme Ausdrücke, welche insgesammt auf einer ganz ähnlichen physiologischen Anschauung, und auf dem gleichen Tro-

[1]) Von einem Ahnen des Nero, Cn. Domitius, mit dem Beinamen Aenobarbus, erzählt Sueton: „In hunc dixit Licinius Crassus orator. non esse mirandum, quod aeneam barbam haberet, cui os ferreum, *cor* plumbeum esset.“ Ner. c. 2.

Molle, Cupidineis nec inexpugnabile telis
Cor mihi, quodque levis causa moveret, erat.
Ovid. Trist. 4, 10, 65.

Telephus et Peleus, quum pauper et exul, uterque
Proiicit ampullas et sesquipedalia verba,
Si curat *cor* spectantis tetigisse querela.
Hor. ad Pison. 98.

„Wenn Telephus und Peleus
im tiefsten Elend, dürftig und verbannt
aus ihrem Vaterland, des Hörers **Herz**
mit ihren Klagen rühren wollen, lehrt
sie die Natur ganz einen andern Ton!
Da werfen sie die hohen Stelzen und
die ellenlangen Wörter gerne weg.“
(Nach Wieland.)

[2]) Auch als Princip der **Gedanken** erscheint das Herz in manchen Stellen der heiligen Schrift. Aber unter dem Ausdruck „Gedanken“ sind dann theils eigentliche Strebethätigkeiten zu verstehen, Gefühle, Wohlgefallen, Begierden, Absichten, — theils Vorstellungen und Urtheile, welche, weil sie die Bedingung, das Mittel, oder die Folgen jener Strebethätigkeiten bilden, mittelbar der ethischen Ordnung angehören, und darum, obgleich an sich Acte des Erkenntnißvermögens, **durch Metonymie** dem Herzen zugeeignet werden.

pus beruhen. Die Wörter *pectus* und *στῆθος*, *praecordia* und *φρένες* oder *φρήν* (im ersten Sinne das Zwerchfell), *viscera* und *σπλάγχνα* oder *ἔγκατα* (im ersten Sinne die Eingeweide, die inneren Organe, namentlich die bedeutenderen der Brust), sowie die biblischen Hebraismen *renes* und *νεφροί* (zunächst die Nieren), — lassen sich in unserer gewöhnlichen Prosa nicht wörtlich, sondern nur mit „Herz", „Gemüth", „Sinn" oder „Seele" wiedergeben [1]). Wir haben freilich

---

[1]) In amicitia nisi, ut dicitur, apertum *pectus* videas, tuumque ostendas, nihil fidum, nihil exploratum habeas: ne amare quidem aut amari; quum id quam vere fiat ignores. Cic. de amic. c. 26. n. 97.

Tibi ulla sancta amicitia, si non ipse amicus per se amatur toto *pectore*, ut dicitur? Cic. de leg. 1. c. 18. n. 48.

Quod verbum in *pectus* Jugurthae altius quam quisquam ratus descendit. Sall. Jug. c. 11.

Flebis; non tua sunt duro *praecordia* ferro
Vincta, nec in tenero stat tibi *corde* silex.
Tibull. 1. 1. 1, 63.

„At vindicta bonum vita iucundius ipsa".
Nempe hoc indocti, quorum *praecordia* nullis
Interdum, aut levibus videas flagrantia causis.
Quantulacunque adeo est occasio, sufficit irae.
Juvenal. Sat. 13, 180.

Adii Dominum, et deprecatus sum illum, et dixi ex totis *praecordiis* meis (*καὶ εἶπον ἐξ ὅλης τῆς καρδίας μου*). Sap. 8, 21.

Praecordia fatui quasi rota carri (*Τροχὸς ἁμάξης σπλάγχνα μωροῦ*). Eccli. 33, gr. 36, 5.

Testis enim mihi est Deus, quomodo cupiam omnes vos in *visceribus* Jesu Christi (*ὡς ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Phil. 1, 8.

Quoniam *renum* illius testis est Deus, et *cordis* illius scrutator est verus, et linguae eius auditor. Sap. 1, 6.

Et vidit Mathathias, et doluit, et contremuerunt *renes* eius, et accensus est furor eius. 1. Mach. 2, 24.

Man vgl. u. a. noch Gen. 43, 30. 3. Reg. 3, 26. Job. 38, 36. Ps. 7, 10. 15, 7. 25, 2. 50, 12. Prov. 12, 10. Eccli. 30, 7. Jer. 11,

auch andere tropische, den angeführten zum Theil wörtlich entsprechende Namen; allein dieselben gehören theils dem höheren Stil, theils ausschließlich der Poesie an.

„O! du wirst auf die Sternen-Stunde warten,
Bis dir die irdische entflieht! Glaub' mir,
In deiner **Brust** sind deines Schicksals Sterne.
Vertrauen zu dir selbst, Entschlossenheit
Ist deine Venus! Der Maleficus,
Der einz'ge, der dir schadet, ist der Zweifel."
Schiller, Die Piccolomini, 2, 6.

„Die Waffen werden ruhn, es führt der Sieg
Den Frieden an der Hand, dann kehrt die Freude
In jeden **Busen** ein, und sanftere
Gefühle wachen auf in allen **Herzen** —
Sie werden auch in deiner **Brust** erwachen..."
Schiller, Die Jungfrau von Orleans, 3, 4.

„Du schilderst deines Vaters **Herz**. Wie du's
Beschreibst, so ist's in seinem **Eingeweide**,
In dieser schwarzen Heuchler-**Brust** gestaltet."
Schiller, Wallensteins Tod, 3, 18.

---

20. 17, 10. 31, 20. 33. Thren. 2, 11. Ez. 11, 19. Luc. 1, 78. 2. Cor. 6. 12. 7, 15. Col. 3, 12. Philem. 7. 20. 1. Jo. 3, 17. Apoc. 2, 23. —

Durch fortgesetzte Metonymie werden die in Rede stehenden Ausdrücke auch gebraucht, um die **Thätigkeit** des Gemüths (Liebe, Mitleid.) und noch weiter, um den **Gegenstand** der letzteren (das mit großer Zärtlichkeit Geliebte.) zu bezeichnen.

Attende de coelo, et vide . .: ubi est zelus tuus et fortitudo tua, multitudo *viscerum* tuorum et miserationum tuarum? (*τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου καὶ οἰκτιρμῶν σου;*) Is. 63, 15.

Si qua ergo consolatio in Christo, si quod solatium caritatis, si qua societas spiritus, si qua *viscera* miserationis (*εἴ τινα σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί*): implete gaudium meum, ut idem sapiatis. Phil. 2, 1.

Tu autem illum ut mea *viscera* suscipe (*σὺ δὲ αὐτόν τοῦτ' ἔστι τὰ ἐμὰ σπλάγχνα προςλαβοῦ*). Philem. 12.

„Sind eure Eingeweide auch eisern, wie eure Kleider? rührt euch mein Jammer nicht?"

Göthe, Geschichte Gottfriedens von Berlichingen mit der eisernen Hand. 5. Aufzug.

Wenn übrigens hiernach die deutsche Prosa, wohl in Folge der minder großen Lebhaftigkeit der germanischen Phantasie, an tropischen Ausdrücken dieser Art ärmer erscheint, so besitzt sie dafür eben, wie wir schon bemerkten, unter den neueren Sprachen wenigstens, den eigentlichen, das Wort „Gemüth", allein.

VII.

Das Gemüth als Träger des ethischen Lebens. Würdigung der Lehre Kants und der späteren Stoa von der „Apathie".

77. „Ethisch" oder „moralisch" nennt man jenes Leben des Menschen, das er als vernünftiges und darum freies Wesen lebt: die Gesammtheit jener Thätigkeiten, die er mit Freiheit vollzieht, die darum ihm zugerechnet werden müssen, und in Beziehung zum Sittengesetze stehen. Die alte Philosophie sah, wie wir früher (73) hörten, mit Aristoteles und Thomas in dem Herzen das Centralorgan des ganzen Leibes, den Ausgangs- und Endpunkt jeder Bewegung, die Quelle der Lebenskraft, das bildende Princip in Rücksicht auf alle Glieder. Wir haben bemerkt, daß diese Ansicht mit den Resultaten der neueren Physiologie nicht übereinstimmt. Aber eben die Bedeutung, welche unsere Vorfahren dem materiellen Herzen dem leiblichen Organismus gegenüber nicht ganz richtig beilegten, behauptet das Herz im tropischen Sinne des Wortes, das Gemüth, im Organismus des ethischen Lebens in der That: es bildet, insofern es freies Vermögen

ist (52), wahrhaft den Heerd und die Quelle dieses Lebens, es ist der Träger desselben, sein Centrum und sein eigentlicher Schauplatz [1]). Bezeichnet ja das Wort „ethisch" selbst, wodurch wir dieses Leben dem sinnlichen und dem intellectualen gegenüber unterscheiden, seiner Etymologie nach nichts anders als „was dem Gemüthe angehört". Denn ἦθος ist der Ausdruck der griechischen Sprache, dem unser „Gemüth" zunächst entspricht: es bedeutet das Princip des innern Lebens (67). Der Wortbildung nach ist demnach das ethische Leben nichts anders als die Gesammtheit jener Erscheinungen, welche sich im Gemüthe erzeugen, um sich theils auch in ihm zu vollziehen und abzuschließen, theils von ihm auszugehen und von ihm beherrscht zu werden; nichts anders als der Inbegriff jener Acte des innern und des äußern Lebens, deren oberstes Princip die gesammte, aus vernünftigem und sinnlichem Element zusammengesetzte, von intellectualer Erkenntniß geleitete, strebende Kraft des Menschen bildet [2]).

---

[1]) Wir verläugnen hiermit keineswegs die gewöhnliche Auffassung, wonach man das höhere Strebevermögen, den Willen, als das Princip des ethischen Lebens betrachtet. Ihre ethische Natur, d. h. ihre Beziehung zum Sittengesetz, empfangen unsere Thätigkeiten in letzter Instanz allein vom Willen, insofern sie von ihm beherrscht werden: formell ist er die Quelle ihres ethischen Werthes. Aber das eigentliche, der Natur des Menschen entsprechende, dynamische Princip, das Vermögen, jener menschlichen Thätigkeiten, welche der ethischen Ordnung angehören, ist das Gemüth: in diesem Sinne nennen wir das Herz den Träger des ethischen Lebens. In ähnlicher Weise sahen wir ja auch früher (4) nach dem heiligen Thomas, wie als der Träger (*subiectum*) mehrerer psychischer Vermögen der ganze Mensch betrachtet werden muß, obgleich das Princip (*principium*) aller insgesammt allein die Seele bildet.

[2]) Wenn der wissenschaftliche Sprachgebrauch mit dem Worte „ethisch" nicht diesen etymologischen, sondern den im Anfang dieser Nummer angedeuteten engeren Sinn verbindet, so ist dieser letztere doch nicht als die erste, sondern als eine abgeleitete Bedeutung des Wortes zu betrachten. Die practische (Moral-) Philosophie wurde von den Griechen Ethik

Der Mensch ist nicht ein Nebeneinander von Geist und Körper, als von zwei für sich fertigen Substanzen, sondern er ist ein Ineinander aus zwei Elementen, aus Materie und Form, eine zu vollkommener Einheit aus Stoff und Seele zusammengesetzte Natur. Das eigentliche Princip menschlichen Thuns ist mithin weder der leibliche noch der geistige Theil für sich, sondern die Eine ungetheilte Natur: und das eigentliche Princip menschlichen Strebens und menschlichen Handelns ist nicht der rein geistige Wille, sondern die von der vernünftigen Erkenntniß geleitete harmonische Verbindung der höheren und der niederen Strebekraft, das Gemüth [1]). Wenn wir in unserem gegenwärtigen Zustande bei der Erfüllung unserer Pflicht nur zu oft uns, wenigstens anscheinend, mit dem rein intellectualen Wollen begnügen

(ἠθικὴ) genannt, weil ihren Gegenstand jene Lebensäußerungen des Menschen ausmachen, deren Träger das ἦθος ist, d. h. das Gemüth; so bezeugt Quintilian (Inst. orat. 6, 2. f. oben S. 167, die Note). Nun faßt aber die Ethik diese Lebensäußerungen des Menschen eben in Rücksicht auf ihre vorzüglichste Eigenthümlichkeit ins Auge, insofern sie nämlich, als freie Handlungen, in Beziehung zur ersten Norm des vernünftigen Handelns, zum Sittengesetze, stehen. Daher die abgeleitete, engere Bedeutung des Wortes.

[1]) Vielleicht beugen wir einem Mißverständniß vor, wenn wir hier eine Bemerkung machen. Wir haben in dem Früheren, wo es sich darum handelte, das Wesen und die Eigenthümlichkeiten der Gemüthsregungen darzustellen, immer solche concrete Erscheinungen dieser psychischen Acte zu Grunde gelegt, welche einen höheren Grad von Intensität hatten, in denen darum die Theilnahme des niederen Strebevermögens sinnlich wahrnehmbar hervortrat. Daraus ist offenbar nicht der Schluß zu ziehen, als ob das Letztere bei allen Thätigkeiten des Gemüths der Fall sein müßte. So lange die Strebung nicht einen gewissen Grad von Stärke erreicht, entzieht sich die Mitwirkung des niederen Elements, als solche, unserer Wahrnehmung, oder sie entgeht wenigstens unserer Aufmerksamkeit; wer darum allein den inneren Gefühlsinn und das Selbstbewußtsein fragen will, der wird oft geneigt sein, wahre Gemüthsthätigkeiten für rein geistige Strebungen zu halten.

müssen, weil das niedere Vermögen, dem höheren nicht vollkommen unterthan (52), durch seine eigene Schwere Zielen zustrebt, welche dem vernünftigen Geiste nicht zusagen können, so ist das die Folge, theils der Endlichkeit und Unvollkommenheit unserer Natur, theils des Mißbrauchs unserer natürlichen Kräfte durch die Sünde. Bei alle dem erzeugt sich, wie der heilige Thomas lehrt, wenigstens eine intensivere Thätigkeit des höheren Strebens nie, ohne daß auch das niedere davon ergriffen würde[1]); und bei alle dem dürfen wir mit Wahrheit sagen, daß „menschliche" Handlungen, actus *humani* im vollen Sinne des Wortes, allein die mit Freiheit gesetzten Acte des Gemüths und jene sind, die von solchen beherrscht werden. „Der Genuß der Schönheit ist nicht nur die abstracte Freude an harmonischen Verhältnissen; alle Freude überhaupt nicht nur ein geistiger Vorgang, sondern in dem lebhafteren freieren Athmen, dem beschleunigten Herzschlag und der elastischen Spannung der Muskeln fühlen wir unser ganzes Selbst gehoben und getragen. Reue um Vergangenes ist nicht bloß dies sittliche Verdammungsurtheil, das innerlich ausgesprochen von der Seele nur vernommen wird; die Erschlaffung unserer Glieder, die Beklemmung der Brust, vielleicht im Aerger selbst krampfhafte Verengerung der Bronchien und die aufwürgende Bewegung der Speiseröhre, die den Bissen im Munde stocken macht, zeigen, wie auch die leibliche Organisation ein Verschmähtes, unter dessen Drucke sie seufzt, zu entfernen sucht. Selbst das Gefühl der Andacht ist nicht eine rein geistige Erhebung; sondern indem unvermerkt mit ihr auch der Gang das gewohnte hastige Wesen läßt, die Bewegungen langsamer und gehaltener werden, die Stellung ein eigenthümliches Ge-

[1]) Non potest esse in natura passibili, quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori. Thom. de verit. q. 26. a. 7. c.

präge, nicht der Erschlaffung, sondern sich unterwerfender Kraft annimmt, kehrt von allen diesen körperlichen Thätigkeiten ein Gefühl in das Bewußtsein der Seele, ihre intellectuelle Stimmung verstärkend, zurück. Man begreift, wie anders es sich lebt, wenn der Körper dieses Echo nicht vollkommen, oder mit krankhaft verändertem Klange gibt" [1]). Denn wahrhaft als Mensch, ganz der Idee seiner Natur entsprechend, strebt und flieht, liebt und haßt, verlangt und hofft und fürchtet und bereut das Kind der Erde nur in der freien Gemüthsthätigkeit: rein geistiges Wollen ist eben so wenig menschliche Handlung, als die Seele des Menschen der Mensch ist [2]).

Oder woher kommt es sonst, was wir bei der Arm=

---

[1]) Lotze, Mikrokosmus, 2, S. 366.

[2]) Quia natura hominis composita est ex anima et corpore, et ex natura intellectiva et sensitiva, ad bonum hominis pertinet, quod secundum se totum virtuti subdatur, scilicet et secundum partem intellectivam, et secundum partem sensitivam, et secundum corpus: et ideo *ad virtutem hominis requiritur*, ut appetitus debitae vindictae non solum sit in parte rationali animae, sed etiam in parte sensitiva, et in ipso corpore, et ipsum corpus moveatur ad serviendum virtuti. Thom. de malo q. 12. a. 1. c.

Sicut melius est, quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu, ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in ps. 83. dicitur: „Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum." Thom. S. 1. 2. p. q. 24. a. 3.

Motus virtutis, qui consistit in perfecta voluntate, non potest esse sine passione: non quia voluntas ex passione dependeat, sed quia in voluntate perfecta in natura passibili ex necessitate passio sequitur Thom. de verit. q. 26. a. 7. ad 2.

Ad carnalitatem dilectionis pertinet, si passio amoris dilectionem voluntatis praecedat, non autem si sequatur: hoc enim ad fervorem pertinet caritatis, qui in hoc consistit, quod dilectio quae est in superiori parte, sui vehementia usque ad permutationem inferioris partis redundat. Ibid. ad 7.

seligkeit unserer Natur nur zu oft erfahren müssen, daß, wie Jacob Balmes sagt, „der rein intellectuelle Wille ohne Kraft ist für die That, und kalt wie die Vernunft, die ihn leitet"? In dem bloß geistigen Streben ist eben nur ein Theil unserer Natur thätig; und weil derselbe mit dem Stoff zu natürlicher Einheit verschmolzen ist, weil er mithin nur mit ihm ein ganzes, vollständiges Princip des Thuns bildet, darum kann es nicht anders sein, als daß er sich, wo er isolirt, ohne ihn, wirksam sein muß, in seiner Activität vielfach gehindert, geradezu gelähmt, fühlt, und sehr leicht den Schwierigkeiten unterliegen muß, die ihm auf dem Wege zu seinem Ziele entgegentreten. Soll der Mensch in seinem Handeln die ganze reiche Mitgift von Kräften verwerthen, mit welchen ihn die Liebe seines Schöpfers ausgestattet hat, dann muß immer das niedere Element mit dem höheren sich harmonisch verbinden. Nur die freie Gemüthsthätigkeit verfügt über die ganze Summe aller leiblichen und geistigen Kräfte zugleich: was darum der Mensch überhaupt vermag, das setzt nur sie ins Werk, aber sie auch gewiß. Daher die oft unglaublich starke Potenzirung des natürlichen Vermögens in Augenblicken der Begeisterung, der Furcht, des heftigen Verlangens [1].

[1] „Und die Angst beflügelt den eilenden Fuß,
Ihn jagen der Sorge Qualen —"

„Da treibt ihn die Angst, da faßt er sich Muth,
Und wirft sich hinein in die brausende Flut,
Und theilt mit gewaltigen Armen
Den Strom, und ein Gott hat Erbarmen."

Schiller. („Die Bürgschaft".)

Motus appetitus (sensitivi) . . est quodammodo necessarius ad operis perfectionem: tunc enim facilius homo bene operatur, quum uterque appetitus consentit in bono opere; et ideo saepe expedit excitare hos motus, qui sunt velut igniculi quidam accendentes virtutem, ut Plato dixit, et veluti milites iuvantes ducem, seu ut arma virtutum, ut Aristoteles dicere solebat; . . propter quod Plutarchus dixit, non esse

„Der Mensch besitzt da auf einmal ein ungleich höheres Maaß von Einsicht, Scharfsinn, Lebhaftigkeit, Gewandtheit, als ihm in ruhigen Augenblicken eigen ist. Er erscheint viel größer als gewöhnlich; er ist sich eines höheren Grades von Stärke und Energie bewußt, er äußert erhabnere Gesinnungen, faßt großartigere Pläne, und führt sie aus mit einem Erfolg und einem Muthe, den er sich unter anderen Umständen selbst nicht zugetraut haben würde" [1]). Allein hierin liegt der Grund, warum die Tonkunst und der Gesang so geeignet sind, das Maaß unserer Kräfte zu erhöhen, und selbst die schon erschöpften neu zu beleben. Von der allgewaltigen Wirkung der griechischen Päane erzählt die Geschichte; und

---

sapientis, affectus radicitus evellere, quia nec potest neque expedit, sed ordinem eis praescribere. Suar. de Passionibus sect. 2. n. 2.

Quando voluntas iudicio rationis aliquid eligit, promptius et facilius id agit, si cum hoc passio in inferiori parte excitatur, eo quod appetitiva inferior est propinqua ad corporis motum. . Et hoc est quod Philosophus dicit in III. Ethic., inducens versum Homeri: *Virtutem et furorem erige;* quia videlicet quum aliquis est virtuosus virtute fortitudinis, passio irae electionem virtutis sequens facit ad maiorem promptitudinem actus. Thom. de verit. q. 26. a. 7. c.

[1]) Blair, „Ueber Rhetorik und schöne Wissenschaften" Vorl. 23.

„Um mit Activität und Energie zu handeln, ist es zweckmäßig, das Gefühl zu beleben, welches dem zu realisirenden Zwecke günstig ist. — Selbst bei den reinen Verstandesarbeiten ist die Hülfe des Gefühls von großem Nutzen. Das mit Enthusiasmus betriebene Studium ist intensiver und beharrlicher. Das sanfte, aber lebendige Feuer, das im Herzen brennt, potenzirt die Kräfte des Verstandes, gibt ihnen größere Schärfe, befruchtet sie mit seiner Wärme, brütet in ihm jene erhabenen Inspirationen aus, welche das Angesicht der Wissenschaften verändern." Balmes, Logik N. 59. 61.

Les grandes pensées viennent *du coeur.* Vauvenargues.

Pectus est enim, quod disertos facit, et vis mentis. Ideoque imperitis quoque, si modo sunt aliquo affectu concitati, verba non desunt Quint. inst. orat. 10. c. 7.

zu allen Zeiten wird die Musik im Felde ein wesentliches, ganz unentbehrliches Moment bleiben. Die Melodie ergreift eben unmittelbar, und mit einer Macht, wie kein anderes Mittel, das Gemüth: indem sie so die gesammte Natur in Thätigkeit setzt, veranlaßt sie dieselbe, das volle Maaß der ihr innewohnenden Kräfte zu entwickeln. —

Die in dem Vorstehenden behandelte Eigenthümlichkeit des Trägers des ethischen Lebens im Menschen, insofern derselbe nicht ein rein geistiges, sondern ein zusammengesetztes Princip ist, läßt uns die Weisheit des Schöpfers in einer Thatsache erkennen, die wir bereits früher constatirt haben, aber ohne ihre teleologische Bedeutung anzugeben: wir meinen jene ganz singuläre Beziehung, in welcher zu den Gemüthsthätigkeiten das leibliche Herz steht (72—75). Die Gemüthsthätigkeit spannt alle vitalen Kräfte des Organismus zu höherer Energie. Nun ist es aber das Blut, von welchem die Organe der leiblichen Vermögen ihren Vigor empfangen, dessen lebendige Beziehung zu ihnen für die Aufrechthaltung und die Vollkommenheit ihrer Functionen darum ein wesentliches, und geradezu das vorzüglichste Moment bildet: der durch Erhöhung der Thätigkeit gesteigerte Verbrauch von Kraft und Stoff fordert mithin offenbar, damit eine angemessene Erhöhung des gewöhnlichen Ersatzes eintrete, eine entsprechende Modification der Blutzufuhr. Diese Modification muß vom Herzen ausgehen, welches die Bewegung des Blutes unmittelbar beherrscht (75): das, meinen wir, ist der Grund, weshalb der Schöpfer dem Herzen jene natürliche Beschaffenheit gab, vermöge deren es zum Gemüth und seinen Thätigkeiten in einer so viel unmittelbareren und lebendigeren Beziehung steht, als uns dieselbe in irgend einem anderen Organe begegnet. Es leuchtet ein, daß hiernach das Herz auch in dieser seiner Theilnahme am Gemüthsleben lediglich als Organ einer Function des vege-

tativen, nicht des sensitiven Lebens, zu betrachten ist. — Die dem Organismus ungünstigen Einflüsse auf das Herz und die Circulation, wie sie von übermäßig starken und von deprimirenden Affecten ausgehen, haben nicht an sich, insofern sie Störungen des organischen Lebens sind, eine teleologische Bedeutung, sondern sie sind die natürliche Folge der Stellung, welche das Herz im vegetativen Leben der defectiblen Natur einnimmt, und der Abhängigkeit vom Gemüthsleben, in welche es dieser Stellung wegen, zum Besten des Organismus, gesetzt werden mußte.

78. Der Satz den wir bisher zu begründen suchten, daß das Gemüth der eigentliche Träger des ethischen Lebens sei, und nicht der intellectuale Wille für sich, klingt vielleicht einigermaßen paradox und neu. Das Letztere ist er sicher nicht; seine Wahrheit aber ist nach den Gründen zu beurtheilen, die wir gegeben haben. Der heilige Thomas stellt der Sache nach dieselbe Lehre auf, nur mit anderen Worten. Wir müssen, um den hierfür schon gegebenen Beweisen noch einen hinzuzufügen, an bereits Gesagtes erinnern. Unseren germanischen Ausdruck „Gemüth" hatte die alte Philosophie nicht, noch auch den Begriff des Gemüths, wie wir ihn dem deutschen Sprachgebrauch entsprechend zu entwickeln gesucht haben; sie anerkannte dieselben Thatsachen wie wir, aber sie drückte sie in anderer Weise aus. Denn was wir mit dem Einen Worte „Gemüth" bezeichnen, dafür setzte sie die beiden Elemente welche dasselbe bilden, den Willen mit dem niederen Strebevermögen, insofern es, durch die Vernunft bestimmt, der übersinnlichen Güte oder Schlechtigkeit gegenüber thätig werden kann. Nun lehrt aber der heilige Thomas ausdrücklich, daß der Träger der moralischen Tugenden, als welchen wir nach unserer Auffassung das Gemüth bezeichnen müssen, zunächst das höhere Strebevermögen sei, aber mit ihm zugleich das niedere, insofern es durch

die intellectuelle Erkenntniß der übersinnlichen Güte bestimmt wird [1]).

Der biblische Sprachgebrauch gibt unserem Satze gleichfalls Zeugniß. Die heilige Schrift bezeichnet das Princip des ethischen Lebens, wo von Menschen die Rede ist, beständig mit tropischen Ausdrücken, welche unserem „Gemüth" entsprechen [2]): wir zweifeln, ob dafür auch nur ein einziges Mal ein Wort gebraucht wird, welches ausschließlich das rein geistige Vermögen des höheren Strebens, den intellectuellen Willen, bedeutet [3]). Aber wir haben in der That nicht nöthig, uns so sehr nach gelehrten Beweisen umzusehen. Wahrheiten, die man nicht verläugnen kann, ohne die eigene

[1]) Virtutes qnae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximnm, sunt in voluntate sicut in subiecto. Thom. S. 1. 2. p. q. 56. a. 6. c.

Irascibilis et concupiscibiiis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, inquantnm snnt partes appetitus sensitivi: et hoc modo non competit eis, qnod sint snbiectum virtutis. Alio modo possunt considerari, inquantum participant rationem, per hoc qnod natae suut rationi obedire: et sic irascibiiis, vel concupiscibilis potest esse subiectum virtntis humanae. *Sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem: et in his potentiis necesse est ponere virtutes.* Thom. i. c. a. 4. c.

Appetitus sensitivus se habet ad voiuntatem, quae est appetitus rationis, sicut motus ab eo: et ideo opus appetitivae virtutis consummatnr in appetitn sensitivo, et propter hoc appetitus sensitivus est subiectnm virtutis. Thom. i. c. a. 5. ad 1.

Dasselbe lehrt Thomas (S. 1. 2. p. q. 74. a. 1—3) in Rücksicht auf die Gegensätze des ethisch Guten. Der Sitz der Sünde und des Lasters ist nach ihm zunächst der intellectuelle Wille, aber mit diesem und durch ihn zugleich das niedere Strebevermögen, insofern es unter dem Einflusse der Vernunft steht, — mit anderen Worten das Gemüth.

[2]) Cor, praecordia, viscera, renes. Vgl. oben N. 76.

[3]) Das Wort *voluntas*, und die synonymen, drückt in der Schrift mehrfach den Act des ethischen Princips aus, das letztere selbst, das Vermögen, vielleicht nie.

Natur zu verläugnen, wird der gesunde Verstand practisch immer festhalten, wenn sie auch der Weisheit der Schule zeitweilig verloren gehen. Jedermann nennt, wenn er den Träger des ethischen Lebens im Menschen bezeichnen will, das Herz, das Gemüth, jedermann versteht diese Ausdrücke; und zu derselben Zeit, wo die Philosophie der reinen Vernunft an der Ostsee den Grundsatz von der absoluten „Apathie" sanctionirte, und, indem sie das Gefühl ächtete, das Princip des ethischen Lebens zerriß, wußte Schiller für eben dieses Princip kein angemesseneres Wort zu finden, als die eben erwähnten: namentlich „das Herz" begegnet uns in dieser Bedeutung in seinen dramatischen Werken fast auf jeder Seite. —

Daß man sich vielfach daran gewöhnt hat, wenn vom Princip des ethischen Lebens die Rede ist, ausschließlich an den höheren Willen zu denken, das scheint uns, wenn wir auch dies noch sagen sollen, einen doppelten Grund zu haben. Einerseits ist allerdings der Wille sowohl der vorzüglichere Theil in dem Träger des ethischen Lebens, als auch, wie wir schon bemerkten, ausschließlich das formale Princip des ethischen Werthes unserer Handlungen; die Wissenschaft hat darum, wo von der Freiheit, der Zurechenbarkeit, dem Verdienste jener die Rede ist, zunächst und vorzugsweise ihn ins Auge zu fassen. Anderseits aber war unserer Philosophie, mit der peripatetischen und kirchlichen Lehre von der Seele als Wesensform des Menschen, die rechte Anschauung von der Einheit der menschlichen Natur, und der innigen Verbindung und Abhängigkeit aller ihrer Vermögen, abhanden gekommen. Sie vergaß, daß unsere Seele zwar eine rein geistige Substanz, aber darum doch wesentlich verschieden ist von dem reinen Geiste, der nicht die Bestimmung hat und nicht die Fähigkeit, den Stoff zu beleben, und mit ihm Ein Princip des Thuns zu bilden.

79. Daß in der angedeuteten Weise die niedere Seite des Menschen, seine sinnlichen Kräfte, wahrhaft an seinem ethischen Leben Theil nehmen, indem sie in dem Träger dieses Lebens einen eigentlichen Factor bilden, das ist, wie aus dem Gesagten hervorgeht, eine nothwendige Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, ein wesentlicher Vorzug derselben. Allein es gibt Vorzüge und Güter, die es nicht schlechthin und absolut sind, sondern nur rücksichtlich und unter gegebenen Voraussetzungen [1]). Die menschliche Natur, als solche, wird zerstört, wenn sich die Seele vom Leibe trennt, und die Verbindung mit dem Leibe ist für die Seele ein wahres Gut. Desungeachtet steht der Engel, obgleich unkörperlich, höher, als die mit ihrem Leibe vereinigte Seele, weil jener als reiner Geist keines Leibes bedarf, um eine vollständige Natur zu sein. Die Verbindung mit dem Leibe ist für die Seele nur darum ein Gut, weil sie eben dazu bestimmt und geschaffen ist, in und mit einem Leibe zu leben. Aehnlich verhält es sich mit dem Gegenstande, den wir behandeln. Die Concurrenz der sinnlichen Strebekraft zur Constituirung des ethischen Princips ist nicht ein absolutes Gut, sondern ein hypothetisches; der reine Geist, der allein den intellectuellen Willen besitzt um zu lieben und zu hassen, hat nicht Grund, die Kinder der Erde um ihr Gemüth zu beneiden. Nicht nur, weil es eine höhere Vollkommenheit ist, das gleiche Ziel durch einfachere Mittel erreichen zu können [2]). „Der Leib

---

[1]) (Distingui debet) inter id quod est optimum simpliciter, et id quod est optimum huic. Contingit enim aliquid esse melius simpliciter, quod non est huic melius; sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari: sed indigenti necessariis ditari est melius: et furiosum esse est bonum cani secundum conditionem suae naturae: quod tamen non est homini bonum. Thom. de malo q. 12. a. 1. c.

[2]) Vgl. Thom. S. 1. p. q. 77. a. 2. c. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit 1. N. 133.

der Verwesung macht die Seele schwer, und das Zelt von Erde zieht erdwärts den aufstrebenden Geist" (Weish. 9, 15). Der materielle Zusatz thut der Vollkommenheit des ethischen Princips im Menschen Eintrag, indem er für dasselbe die Quelle einer Menge von Armseligkeiten, Schwachheiten und Uebeln wird, von denen das ethische Princip im reinen Geiste gar nicht berührt werden kann.

Denn der Träger des ethischen Lebens muß, als solcher, immer um so vollkommener erscheinen, je größer seine ethische Freiheit ist: d. h. je weniger er in seinem Thun von fremden Momenten abhängt, welche sich dem durch das Urtheil und die vernünftige Ueberlegung zu vermittelnden Einfluß der objectiven Wahrheit (oder des Sittengesetzes) mehr oder weniger entziehen. Nun unterliegt aber das menschliche Gemüth, eben in Folge der niederen Natur des einen seiner Elemente, der Einwirkung solcher Momente in hohem Maaße. Freilich ist dieselbe nicht von der Art, daß sie die physische Freiheit der Wahl aufhöbe[1]); aber sie ist thatsächlich und ihrer Natur nach für das ethische Leben der Menschen von der höchsten Bedeutung.

Von mehreren der erwähnten Momente war bereits bei einer andern Gelegenheit die Rede. Wir haben (70) gesehen, wie auffallend das Abhängigkeitsverhältniß ist, in welchem das Gemüth sich dem leiblichen Organismus gegenüber befindet, und welchen Einfluß, eben durch diesen, auf

[1]) Physisch frei ist das strebende Vermögen, insofern es von keinem Momente abhängt, welches seine Thätigkeit oder die Richtung derselben mit Nothwendigkeit bestimmt (libertas a *necessitate*); ethisch frei ist es, insofern es nicht von Momenten beeinflußt wird, welche ihm die Uebereinstimmung seiner Wahl mit der Norm des vernünftigen Handelns (dem Sittengesetze) erschweren (libertas a *peccato*). Hermes und seine Schule hat diese Begriffe verwechselt. Vgl. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit Bd. 1. Abhandl. 4. S. 212. 224. 234. ff. (2. Aufl. S. 459. 470. 479.)

seine Stimmungen und Thätigkeiten jene äußeren Ursachen ohne Zahl ausüben, welche den Naturgesetzen gemäß die habituelle und actuelle Disposition des Organismus modificiren. Wenn dieser Einfluß mitunter für das ethische Leben förderud sein kann, so muß er doch offenbar demselben im allgemeinen viel häufiger nachtheilig wirken.

Die Indisposition für die Zwecke des ethischen Lebens, in welcher sich das niedere Element des Gemüths vermöge jener Abhängigkeit sehr leicht befindet, kann von einer anderen Seite noch bedeutend gesteigert werden, und selbst in die vollkommenste Disposition zu Acten umschlagen, welche jenen Zwecken diametral entgegengesetzt sind. Denn eben dieses niedere Element hat neben seiner Aufgabe, als zweiter Factor des vernünftigen Strebens, noch die andere, Träger des rein sinnlichen Strebens zu sein. In dieser seiner Eigenschaft ist es auf das gerichtet, was der Erhaltung, Ausbildung und Fortpflanzung des leiblichen Lebens zusagt (40); und das sinnliche Erkennen, dem es naturgemäß zunächst folgt, erfaßt nichts von den Gesetzen des ethischen Handelns. So ist nichts leichter, als daß die Disposition zur Auflehnung gegen diese Gesetze, eben durch die sinnliche Strebung, in den Träger des ethischen Lebens selbst unmittelbar hineingetragen werde; und indem sich so der höhere Wille von seinem natürlichen Bundesgenossen (77) nicht nur verlassen, sondern bekämpft sieht, wird es ihm nie ohne Anstrengung und Mühe gelingen, durch Verweigerung seiner Zustimmung die Vollendung der Empörung zu hindern, und diese allmälig wieder zu unterdrücken.

Indeß ohne freie Wahl und Zustimmung des Willens kömmt kein ethischer Act zu Stande: darum erscheinen die erwähnten Einflüsse immerhin, insofern wir sie hier ins Auge zu fassen haben, nur als Einflüsse negativer Art; sie berauben das Princip des ethischen Lebens seiner vollen natür-

lichen Energie, indem sie es spalten, und ihm die Kraft seines sensitiven Factors entziehen. Ungleich größer muß die Gefahr sein, und ungleich schlimmer die Folgen, wenn es ein von der Norm des vernünftigen Handelns unabhängiges Moment gibt, welches im Stande ist, auf die freie Wahl des Willens selbst positiv einzuwirken, und seine Zustimmung zu sollicitiren. Und ein solches Moment ist die „Gemüthsbewegung im engeren Sinne" oder das „Gefühl", d. h. die Regung des Gemüths insofern das letztere natürliche Kraft ist (52. 60).

80. Daß zunächst die „Gemüthsbewegung im engeren Sinne", sowohl was ihr Entstehen als was ihre Stärke betrifft, nicht von der objectiven Wahrheit und der Norm des vernünftigen Strebens abhängig ist, darum sehr wohl die letztere verläugnen kann, ist leicht einzusehen. Nach des Aristoteles wahrem Wort: „Was für das Auge die Farben, das sind die durch sinnliche Perceptionsthätigkeit erzeugten Vorstellungen" (die Sinnesbilder) „für das Vermögen des höheren Erkennens" [1]) — steht die Klarheit und die Lebhaftigkeit der intellectualen Anschauung mit der Vollendung der entsprechenden sinnlichen Auffassung in geradem Verhältniß (13); überdies wird der Einfluß der intellectualen Erkenntniß auf das Gemüth, was sein niederes Element betrifft, von der Vernunft nicht direct geübt, sondern, einerseits, durch Vermittelung der Phantasie und der sinnlichen Urtheilskraft (49); das Gemüth selbst endlich, seine individuelle Eigenthümlichkeit, seine habituelle und actuelle Befähigung für Thätigkeiten in dieser oder jener Richtung, wird von mehreren verschiedenen Factoren bestimmt (70). Wie alle diese Momente, mehr oder weniger, großentheils

[1]) In III. *de anima* (tex. 18. et 31.) dicitur, quod *phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum.* Thom. S. 1. p. q. 85. a. 1., und an mehreren anderen Stellen.

ganz, dem Einfluß der Vernunft und des Willens sich entziehen, so leuchtet ein, daß sich, nicht minder als im niederen Strebevermögen, auch im Gemüthe, unabhängig von der vernünftigen Ueberlegung und ihr vorauseilend, sehr leicht Bewegungen („Gefühle") erzeugen können, die mit der Richtschnur des ethischen Strebens, sei es was ihre Natur, sei es was das Maaß ihrer Intensität betrifft, nicht im Einklang stehen. Es kann sehr wohl geschehen, daß die übersinnliche Güte oder Schlechtigkeit eines Gegenstandes vor dem Auge des Geistes in einer Bedeutung erscheint, welche sie keineswegs besitzt; daß ein Gut als sehr groß und erstrebenswerth aufgefaßt wird, während ein anderes, ungleich werthvolleres, mit dem aber das erstere nicht vereinbar ist, unbeachtet bleibt; daß in Folge dessen, vielleicht zugleich auch noch in Folge seiner eigenen innern Disposition, das Gemüth sich dem viel höheren Gute gegenüber vollkommen apathisch verhält, und für das geringere, mit Einem Grad von Güte vielleicht 99 Grade von Schlechtigkeit verbindende, eine äußerst intensive Thätigkeit entwickelt.

Freilich ist eine solche Thätigkeit, obgleich objectiv und an sich vernunftwidrig, noch nicht ethisch schlecht, so lange sie der höhere Factor, der Wille, nicht frei sanctionirt. Aber es bedarf sehr wenig, damit diese freie Sanction hinzutrete, und die „Gemüthsbewegung im engeren Sinne", das „Gefühl", zur „Gemüthsthätigkeit im engeren Sinne" werde. Denn, und das ist es was wir noch nachweisen müssen, die Gemüthsbewegung im engeren Sinne übt auf die Wahl des Willens einen sehr bedeutenden Einfluß, und veranlaßt sehr leicht seine Zustimmung. Virgil zeigt uns freilich in jenem unvergleichlichen Bilde seinen Helden, wie er durch die unerschütterliche Energie seines Geistes den Sturm der Gefühle beherrscht, und fest bleibt in der ihm von oben vorgezeichneten Bahn:

„Wie wenn der stämmigen Eich' uralt aufragenden Kernwuchs
Alpenstürme des Nords, hierhin arbeitend und dorthin,
Auszubrechn anringen mit Macht; laut saust es, und hochauf
Streun des erschütterten Stamms abfallende Zweige den Boden;
Doch sie haftet im Fels, und wie weit ihr Haupt zu des Aethers
Lüften sie hebt, gleich weit in den Tartarus dehnt sie die Wurzel:
So wird immer der Held dorther mit Worten und daher
Angedrängt, und fühlet im großen Herzen den Kummer;
Doch fest bleibet der Sinn; nur nichtige Thränen entrollen" [1]).

Aber das ist nicht die gewöhnliche Art der Menschenkinder. Einen jeden lehrt es die tägliche Erfahrung, wie selten die Fälle sind, da es dem Willen gelingt, sich von dem illegitimen Einfluß des Gefühls ganz frei zu bewahren, und mit fester Entschiedenheit die rechte Richtung einzuhalten. Die psychologischen Gründe dieser Erscheinung entwickelt mit der ihm eigenen Klarheit und Schärfe der heilige Thomas. Einerseits absorbirt die der vernünftigen Wahl vorauseilende Gemüthsbewegung die Energie der strebenden Kraft der Seele, und zwar um so vollständiger, je intensiver sie ist. Die nothwendige Folge davon ist, daß der Wille für sich nicht mehr die volle erforderliche Stärke besitzt, um, ohne bedeutende.

[1]) Talibus orabat, talesque miserrima fletus
Fertque refertque soror: sed nullis ille movetur
Fletibus, aut voces ullas tractabilis audit.
Fata obstant, placidasque viri Deus obstruit aures.
Ac velut, annoso validam quum robore quercum
Alpini Boreae nunc hinc nunc flatibus illinc
Eruere inter se certant: it stridor; et alte
Consternunt terram concusso stipite frondes:
Ipsa haeret scopulis: et quantum vertice ad auras
Aethereas, tantum radice in Tartara tendit:
Haud secus assiduis hinc atque hinc vocibus heros
Tunditur, et magno persentit pectore curas;
Mens immota manet, lacrimae volvuntur inanes.
Virg. Aen. 4, 437.

Anstrengung, ein von dem Gegenstande des Affects Verschiedenes zu ergreifen und festzuhalten. Anderseits gelingt es der Gemüthsbewegung sehr leicht, die practische Vernunft selbst zu bestechen, und das natürliche Licht des Willens, das Urtheil, zu ihren Gunsten zu fälschen:

„wie sich
Die Neigung anders wendet, also steigt
Und fällt des Urtheils wandelbare Woge“ [1]).

Nicht nur, daß die in der Gemühsbewegung immer sehr lebhaft erregte Thätigkeit der Phantasie und der sinnlichen Urtheilskraft der Vernunft ihren Dienst, dessen diese (13) bedarf, nur sehr unvollkommen leistet, und es ihr dadurch unmöglich macht, behufs der Ueberlegung, andere Güter und Uebel, sowie andere Seiten an dem Gegenstande des Affects, mit lebendiger Klarheit aufzufassen: auch wenn die Vernunft das könnte, würde doch ihr practisches Urtheil immer noch sehr leicht zu Gunsten des Gegenstandes ausfallen, der nun einmal die gesammte strebende Kraft schon für sich eingenommen hat. Denn für das höhere Gut, für den angemesseneren Gegenstand der freien Wahl, wird sie immer dasjenige erklären, was sich ihr augenblicklich als unserer Natur in höherem Grade *zusagend* darstellt, was dieser gegenüber ein volleres Maaß von *Uebereinstimmung* zu besitzen scheint (24). Die Uebereinstimmung, die Beziehung des Zusagenden, ist aber nicht ein Absolutes, sondern wesentlich ein *Relatives*. Daß ein Gegenstand einer strebenden Natur als übereinstimmend mit ihr erscheine, das hängt deshalb nicht allein von *seiner* Eigenthümlichkeit ab, sondern eben so sehr von der Beschaffenheit der strebenden Natur selbst. Dem Kranken ist manche Speise widerwärtig, die er vielleicht sehr gern aß, da er noch gesund war: „ὁποῖός

[1]) Schiller, Maria Stuart, 2, 3.

ποῖ̓ ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ" sagt Aristoteles, „wir beurtheilen den Werth der Dinge immer nach uns selbst". Jenachdem mithin die actuelle Beschaffenheit unserer Natur eine andere wird, muß auch unser Urtheil über die Güte der Dinge sich ändern. Nun hat aber die affirmirende Thätigkeit des Strebevermögens das Besondere, daß sie, gleichwie sie schon eine Uebereinstimmung der strebenden Natur mit dem Gegenstande des Strebens voraussetzt, diese noch bedeutend erhöht: denn jeder affirmirende Strebeact (Liebe) ist Verähnlichung des strebenden Princips mit dem, worauf er sich richtet[1]). So lange das Gemüth für einen Gegenstand erregt und eingenommen ist, wird folglich derselbe der Vernunft in viel höherem Grade erstrebenswerth erscheinen, als er es wirklich ist; sie wird darin ein viel volleres Maaß von Güte zu finden glauben, als wenn wir ihn ruhig und mit kaltem Blute ins Auge fassen. „*Amantium caeca iudicia sunt*"[2]).

---

[1]) Amor nihil aliud est, quam informatio quaedam appetitus ab ipso appetibili. Thom. de verit. q. 26. a. 4. c.

Amor nihil aliud est, quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicuius, efficitur unum cum illo, ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis; et ideo dicit Philosophus IX. Ethic. (c. 4.), quod amicus est alter ipse; et 1. Cor. 6, 17: *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* Thom. in III. Dist. 27. q. 1. a. 1.

[2]) Theophrast. ap. Hier. in Osee libr. 3. prooem. — Es bedarf nicht der Erinnerung, daß die habituelle Neigung auf das Urtheil vollkommen denselben Einfluß übt: denn sie wird actuelle Eingenommenheit des Gemüths, so oft ihr Gegenstand sich der Erkenntnißkraft vergegenwärtigt.

Wir glauben, die Wissenschaften welche sich mit dem ethischen Leben des Menschen beschäftigen, insbesondere Moraltheologie und Ascetik, würden wohl thun, die Thatsachen welche wir in den letzten vier Nummern berührt haben, mehr als es mitunter zu geschehen scheint, ins Auge zu fassen: insbesondere zu beachten, daß die Handlungen über deren Werth

81. Es ist darum ein weises Wort, womit Julius Cäsar bei Sallust seine Rede vor den versammelten Vätern eröffnet. „Wo sich's darum handelt, in zweifelhaften Fällen recht zu entscheiden, da muß der Mensch von Haß und

---

und Zurechenbarkeit sie urtheilen, nicht Handlungen reiner Geister, sondern Handlungen der Menschen sind, und daß eben darum das specifische Wesen dieser Handlungen nicht lediglich in der Freiheit besteht mit welcher sie vollzogen werden, sondern auch darin, daß sie Aeußerungen eines geistig-leiblichen, darum vielfach der Veränderlichkeit und den übrigen Unvollkommenheiten der Materie unterworfenen, Princips sind. Der geniale Ballerini widerlegt, um nur Eines Falles zu erwähnen, in seiner Ausgabe des Compendium Theol. Moral. von Güry (tom. 2. n. 636. S. 539—548) mit eben so viel Scharfsinn als Sachkenntniß die in neuerer Zeit von manchen Theologen aufgestellte Pastoralvorschrift, wonach „rückfällige Gewohnheitssünder nicht losgesprochen werden können, es sei denn, daß sie ihre Sinnesänderung durch außergewöhnliche Zeichen kundgeben". Abgesehen von allen Auctoritätsgründen, genügt allein schon eine richtige Anschauung von der psychologischen Oeconomie des ethischen Lebens, um diese Vorschrift, in jener allgemeinen Fassung, als einen ganz ungerechtfertigten Rigorismus erscheinen zu lassen. Ballerini hat nicht vergessen, auch hierauf aufmerksam zu machen (a. a. O. S. 542. 544. 545). —

Wir lassen hier die Stellen folgen, deren Inhalt wir in dem Vorstehenden gegeben haben. Thomas spricht in denselben freilich zunächst von der „passio" oder dem „motus appetitus sensitivi"; aber was er hier von ihnen sagt, das gilt offenbar in gleicher Weise von unserer „Gemüthsbewegung im engeren Sinne".

„Passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest: et hoc dupliciter. Uno quidem modo secundum quandam abstractionem. Quum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur, necesse est, quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur: tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi; tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcunque passionem,

Neigung, von Zorn und Mitleid, das Herz frei zu halten wissen. Denn der Geist erkennt gar schwer die Wahrheit, wo solche Gefühle ihm die Aussicht trüben: noch nie ist es einem gelungen, zugleich der Leidenschaft genugzuthun und der Vernunft" [1]). Menschen, die statt mit dem Kopfe mit dem Herzen denken, sind schlechte Rathgeber, vor allem für

---

necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur, motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas.

Alio modo ex parte obiecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis, propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis et iudicium virtutis aestimativae, ut patet in amentibus. Manifestum est autem, quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et iudicium aestimativae, sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus: unde videmus, quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur; unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi, et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi iudicium rationis. Thom. S. 1. 2. p. q. 77. a. 1. c.

Id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione eius quod proponitur, et eius cui proponitur: conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est, quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. 5. a med.): *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Manifestum est autem, quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem: unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto: et per hunc modum ex parte obiecti appetitus sensitivus movet voluntatem. Thom. S. 1. 2. p. q. 9. a. 2. c.

[1]) Omnes homines, Patres conscripti, qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ab amicitia, ira atque misericordia vacuos esse decet. Haud facile animus verum providet, ubi illa officiunt: neque quisquam omnium lubidini simul et usui paruit. Sallust. Cat. c. 51.

sich selbst. Denn wo die Gemüthsbewegung, der ruhig vergleichenden Ueberlegung vorauseilend, sich unabhängig von dem Urtheil der Vernunft erzeugt, da verwirrt sie den Blick des Geistes, und löscht das Licht der höheren Erkenntniß mehr oder minder, oft vollends, aus. Der Mensch wählt dann und handelt, als ob er nur ein Sinnenwesen wäre, das, wie wir oben von Aristoteles hörten, „von der Zukunft keinen Begriff hat, dem darum das augenblicklich Angenehme schlechthin angenehm erscheint, und das augenblicklich Gute schlechthin gut". Das ist der Grund, weshalb es so viele gibt, die, nach Leibniz' Ausdruck, „gerade wie die Kinder, den gegenwärtigen Genuß immer für den höchsten halten, und den gegenwärtigen Schmerz immer für das Unerträglichste; jenen tactlosen Lobrednern gleich, bei denen, nach dem Sprüchwort, der Heilige des Tages immer der größte sein muß unter allen Heiligen des Himmels" [1]).

Fascinatio nugacitatis obscurat bona, et inconstantia concupiscentiae transvertit sensum sine malitia. Der Mensch sieht meistens, sagt Pallavicini, das augenblicklich sich darbietende Gut wie durch ein Vergrößerungsglas, die zukünftigen dagegen, mit deren Verlust er jenes oft erkaufen muß, durch eine sehr concav geschliffene Linse. Hat aber das aufgeregte Streben sein Ziel erreicht, und dadurch die Bewegung sich wieder beruhigt, dann sinken die Nebel welche das Auge des Geistes umlagerten; dann treten die Schattenseiten des vermeinten Gutes hervor, das, in erborgtem Lichte und nur von Einer Seite gesehen, durch falschen Glanz das Herz bezaubert und den Willen hingerissen hatte: dann ist die

---

[1]) Ce sont ces gens, à qui la douleur ou la volupté présente paraît toujours la plus grande; ils sont comme des prédicateurs ou panégyristes peu judicieux, chez qui selon le proverbe, le saint du jour est toujours le plus grand saint du paradis. Leibniz, Nouv. essais sur l'entendement hum. l. 2. chap. 21. §. 64.

Reue das einzige Mittel, die That zu sühnen, die sich nicht mehr ungeschehen machen läßt.

„Ein and'res Antlitz, eh' sie geschehen,
Ein anderes zeigt die vollbrachte That.
Muthvoll blickt sie und kühn dir entgegen,
Wenn der Rache Gefühle den Busen bewegen;
Aber ist sie geschehn und begangen,
Blickt sie dich an mit erbleichenden Wangen.
Selber die schrecklichen Furien schwangen
Gegen Orestes die höllischen Schlangen,
Reizten den Sohn zu dem Muttermord an:
Mit der Gerechtigkeit heiligen Zügen
Wußten sie listig sein Herz zu betrügen,
Bis er die tödtliche That nun gethan —
Aber da er den Schooß jetzt geschlagen,
Der ihn empfangen und liebend getragen,
Siehe, da kehrten sie
Gegen ihn selber
Schrecklich sich um —
Und er erkannte die furchtbaren Jungfraun,
Die den Mörder ergreifend fassen,
Die von jetzt an ihn nimmer lassen,
Die ihn mit ewigem Schlangenbiß nagen,
Die von Meer zu Meer ihn ruhelos jagen
Bis in das delphische Heiligthum" [1]).

Wie schwer es ist, und wie wenigen es gelingt, diesen nachtheiligen Einfluß des Gefühls auf das ethische Leben ganz zu paralysiren, das brauchen wir nicht auszuführen. Das heidnische Alterthum hatte vollen Grund, gleich seltenen Perlen Züge aufzubewahren wie jenen, den von Archytas, dem Tarentiner, Valerius Maximus mittheilt. Während der Philosoph zu Metapontum pythagoräische Weisheit studirte, hatte ihm die Nachläßigkeit seines Verwalters die Landgüter zu Grunde gerichtet. „Ich würde dich züchtigen," sagte Archytas zu ihm,

[1]) Schiller, Die Braut von Messina.

„wenn ich nicht zornig wäre.“ Er wollte ihn, setzt Maximus hinzu, lieber ungestraft lassen, als in seinem Zorn ihn schwerer strafen, als er verdiente [1]). Es ist in der That leichter, im Affect — wir reden immer von jenem, welcher der Ueberlegung vorauseilt statt ihr zu folgen, — nicht zu handeln, als in jeder Beziehung recht zu handeln. Und sicherer als jenes ist es, in ernster Besonnenheit zu wachen, und jede dem Urtheil vorauseilende Regung des Gefühls der Vernunft zu unterwerfen, oder, wo sie mit den Gesetzen der letzteren nicht übereinstimmt, im Keime zu ersticken. „Wenn die Gestirne“, so sang in diesem Sinne der verfolgte römische Philosoph an der Schwelle des Mittelalters,

„Wenn die Gestirne
Finster umnachtet
Schweres Gewölke,
Können ihr Licht sie
Nimmer ergießen.
Wühlt bis zum Grunde
Stürmisch der Südwind
Wirbelnd das Meer auf:
Hell wie Krystall sonst
Und wie der Tag klar,
Hemmet den Blick dann
Schlammige Flut dir.
Eiligen Laufes
Hoch vom Gebirge
Strömenden Bächen
Schließet das Bett oft
Feindlich ein Fels, vom
Berge gelöset.
Willst du dir rein das
Auge bewahren,

[1]) Intuens male meritum, *Sumpsissem*, inquit, *a te supplicium, nisi tibi iratus essem.* Maluit enim impunitum dimittere, quam propter iram gravius iusto punire. Val. Max. l. 4. c. 1. „Externa“ 1.

Schauen die Wahrheit,
Nie dich vom rechten
Wege verirren:
Halte die Freude,
Halte die Furcht, fern,
Fern das Verlangen,
Meide die Trauer.
Wolken umnachten,
Eiserne Bande
Fesseln den Geist, wenn
Sie darin herrschen" [1]).

[1])
Nubibus atris
Condita nullum
Fundere possunt
Sidera lumen.
Si mare volvens
Turbidus Auster
Misceat aestum,
Vitrea dudum
Parque serenis
Unda diebus,
Mox resoluto
Sordida coeno
Visibus obstat.
Quique vagatur
Montibus altis
Defluus amnis,
Saepe resistit
Rupe soluti
Obiice saxi.
Tu quoque si vis
Lumine claro
Cernere verum,
Tramite recto
Carpere callem:
Gaudia pelle,
Pelle timorem,
Spemque fugato,

Aber die Philosophie leistet wenig auf diesem Gebiete, mögen ihre Anweisungen noch so begründet sein und ihre Lebensregeln noch so schön, so lange sie nicht zugleich mit ihnen dem Menschenherzen auch die moralische Kraft einzugießen weiß, deren es bedarf, um sie zu ergreifen und ins Werk zu setzen. Die materiellen Momente spielen eine zu bedeutende Rolle im Getriebe des ethischen Organismus, die Schwere des erdigen Elements unserer Natur ist dem Geiste gegenüber zu groß, als daß es diesem möglich wäre den rechten Weg zu finden, wenn nicht in den Wahrheiten einer höheren Ordnung seinem Auge jene Sterne leuchten, die auch im schwersten Sturm der Leidenschaft nicht untergehn; als daß er im Stande sein könnte, seine Rechte geltend zu machen, und sie dauernd zu behaupten, ohne die beständige Hülfe dessen, der „den Winden ihr Gewicht gab, und Gesetz und Bahn den Sturmgewittern". Sich dieser Hülfe zu versichern, wendet deshalb der Weise „sich an den Herrn, und fleht um sie aus der Tiefe seines Herzens: denn er hat erkannt, daß er nicht im Stande sei sich selbst zu beherrschen (εἶναι ἐγκρατῆ), wenn Gott es ihm nicht gäbe" (Weish. 8, 21). Wo dies nicht erkannt wird, da behält die Natur die Oberhand, und die individuellen Eigenthümlichkeiten des Gemüths, seine zufälligen Vorzüge und seine unvermeidlichen Schwachheiten, seine wechselnden Neigungen und seine wetterwendischen Launen sind es, die an der Stelle der Vernunft das Steuer führen, die dem Denken und Trachten, dem gesammten Leben und Streben des Menschen ihr Gepräge aufdrücken, die sein Thun und Lassen bestimmen, und darum nur zu leicht auch sein

Nec dolor adsit.
Nubila mens est
Vinctaque frenis,
Haec ubi regnant.
Boet. de consol. phil. l. 1. metr. 7.

endliches Loos entscheiden. Indeß auch derjenige, der die Hülfe sucht wo sie gefunden wird, und entschlossen ist die Rechte des Geistes nicht preiszugeben, muß dennoch für dieses Leben den Einfluß der schlimmen wie der guten Eigenschaften seines Gemüths erfahren; und wenn er auch durch Wachsamkeit und steten Kampf die nachtheiligen Folgen der ersteren mehr oder weniger überwindet, so wird doch auch sein Leben unvermeidlich die Signatur jenes Princips tragen, in welchem sich alle Vermögen des Menschen, höhere und niedere, concentriren, das eben darum den eigentlichen Ausdruck seiner individuellen Natur bildet. Und in diesem Sinne ist es wahr, was Novalis gesagt hat: „Das Gemüth des Menschen ist sein Schicksal."

82. Vergleicht man mit dem Vorhergehenden das oben (64) über die Bedeutung des „πάϑος" bei den Stoikern Gesagte, so ist klar, daß die letzteren in der Bestimmung dieses Begriffs ausschließlich die Schattenseite des Gemüths ins Auge faßten, und die Verirrungen, zu denen es, als natürliche Kraft die Ueberlegung überflügelnd, den Menschen verleiten kann. Der *affectus* des Seneca, das πάϑος der Schule zu welcher er sich bekannte, enthält als nothwendige, zu seinem Wesen gehörende Merkmale die zwei Eigenschaften, daß er ungeordnet ist, und den freien Willen zur Beistimmung hinreißt. Wenn die Stoa solche Acte verdammte und sie „des Weisen" unwürdig erklärte, so hatte sie vollkommen Recht; aber jene ihrer Anhänger hatten eben so vollkommen Unrecht, welche aus diesem richtigen Satze die Folgerung zogen, alle Affecte, das Wort im gewöhnlichen Sinne genommen, seien böse, der Weise müsse darum jede Gemüthsbewegung von sich fern halten, und die vollkommene „Apathie" besitzen. Der Wein hört nicht auf, eine gute Gabe Gottes zu sein, wenn es manche gibt die sich damit berauschen; und der erfindungsreiche Künstler, den seine Flügel von Wachs

der Gewalt des Tyrannen von Creta entführt und in sein Vaterland zurückgetragen, hatte nicht Grund seine Kunst zu verwünschen, weil sein unvorsichtiger Sohn durch dieselbe in den Wellen den Tod fand. „Die Stoa übersah," bemerkt der heilige Thomas, „daß der Zorn, und jeder andere Affect, eben so wohl dem vernünftigen Urtheil folgen, als demselben voraneilen kann. Im zweiten Falle wird er freilich der Ueberlegung und der richtigen Beurtheilung immer hinderlich sein; wenn dagegen, nachdem zuvor die Vernunft über die Angemessenheit der Strafe geurtheilt, und das Maaß derselben bestimmt hat, zur Vollziehung des Urtheils der Affect sich erhebt, dann thut der Zorn, und jede andere Gemüthsbewegung, der vernünftigen Ueberlegung keinen Eintrag mehr, weil solche bereits vorausging: sondern sie befördern die Entschiedenheit und die Vollkommenheit der That, und dienen mithin ethisch guten Zwecken" [1]).

Hätte Kant diese einfache Unterscheidung des Mannes, der *„nil molitur inepte"*, beachten wollen, — oder, hätte er um dieselbe gewußt, — dann würde er sich den Mißgriff erspart haben, durch eine Wiederholung des stoischen Irrthums die Begriffsverwirrung auf diesem Gebiete zu erneuern. Kant definirt also:

„Die habituelle sinnliche Begierde heißt Neigung. . . Die durch die Vernunft des Subjects schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung ist Leidenschaft. Dagegen ist das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande, welches im Subject die Ueberlegung (die Vernunftvorstellung, ob man sich ihm überlassen oder weigern solle,) nicht aufkommen läßt, der Affect. . . Der Affect ist Ueberraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüths (animus sui compos) aufgehoben wird. Er

[1]) Thom. de malo q. 12. a. 1. Cfr. de verit. q. 26. a. 7. S. 1. 2. p. q. 59. a. 2. ad 3.

ist also übereilt, d. i. er wächst geschwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Ueberlegung unmöglich macht (ist unbesonnen)... Der Affect wirkt wie ein Wasser, was den Damm durchbricht;.. er ist wie ein Rausch, den man ausschläft... Es ist nicht die Stärke eines gewissen Gefühls, welche den Zustand des Affects ausmacht, sondern der Mangel der Ueberlegung, dieses Gefühl mit der Summe aller Gefühle (der Lust und Unlust) in seinem Zustande zu vergleichen."

Aus solchen Prämissen folgt dann der Schluß: „Das Princip der Apathie: daß nämlich der Weise niemals im Affect, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Uebeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener Grundsatz der stoischen Schule: denn der Affect macht (mehr oder weniger) blind" [1]).

Nach allem früher Gesagten haben wir nicht nöthig, diese Behauptungen noch eingehend zu beleuchten. Kant nimmt offenbar das Wort „Affect" beinahe in demselben Sinn, wie die Stoa das πάθος: sein „Affect" ist wesentlich etwas Ungeordnetes, dem vernünftigen Handeln und dem ethischen Leben Feindliches. Diesen Sinn des Wortes vorausgesetzt, ist der Grundsatz, wonach der Weise solche Affecte vermeiden soll, freilich ganz richtig, aber keineswegs eine ausschließliche Weisheit der Schule des Zeno, und noch weniger „erhaben". Aber man kann jedenfalls mit Recht die Frage stellen, auf welchen Grund hin von Kant dem Ausdrucke jene Bedeutung zugetheilt werde. Der Sinn eines Wortes ist doch nicht willkürlich, sondern nach dem Sprachgebrauch zu bestimmen. Nun sind die psychischen Vorgänge welche man „Affecte" nennt, d. h. die stärkeren Gemüthsthätigkeiten, zwar in vielen Fällen Ursache, daß der Mensch die ruhige Fassung verliert,

[1]) Kant, Anthropologie in pragmat. Hinsicht §. 71. 72. 73. (Ausg. von Leipzig 1839) Bd. 10. S. 276—280.

und übereilt, ohne Ueberlegung und vernünftiges Urtheil, handelt. Allein das ist nur dann zu befürchten, wenn das Gemüth als natürliche nach nothwendigen Gesetzen thätige Kraft den Affect erzeugt (80): keineswegs aber, wenn es als freies Vermögen denselben hervorbringt. Die Auffassung, als ob der Affect seinem Wesen nach mit vernünftiger Ueberlegung nicht vereinbar wäre, und „die Ueberraschung, die Uebereilung, die Unbesonnenheit, der Rausch, die Blindheit," zu seinem Begriff gehörte, können wir mithin nur als eine ganz unrichtige bezeichnen [1]).

„Wenn die Gemüthsbewegung," so schließen wir darum mit St. Augustin, „wenn das Gefühl, wo es von der Vernunft beherrscht wird, und mit der übernatürlichen Liebe im Einklang steht, Sünde heißen soll, dann mag man mit Recht das Tugend nennen, was wahrhaft Sünde ist. Es ist wahr, in den Gefühlen, wie sie sich bei uns in dem gegenwärtigen Leben äußern, auch in solchen, welche lobenswerth und der Vernunft gemäß sind, offenbart sich die Schwachheit und Beschränktheit unserer Natur. Sie überwältigen uns hie und da auch gegen unseren Willen; wir weinen mitunter ohne es zu wollen, auch da, wo nicht verwerfliche Selbstsucht, sondern die wahre Liebe unser Gemüth bewegt. Bei alle dem dürfen wir überzeugt sein, daß wir nicht leben wie

[1]) Das was Kant in der vorhin angeführten Stelle „Affect" heißt, wäre, nach unserer Ansicht, vielmehr „Leidenschaft" zu nennen. Dieses halten wir für das dem stoischen πάθος, der ungeordneten Gemüthsbewegung welche die Vernunft fortreißt, genau entsprechende deutsche Wort. Allerdings bezeichnet dasselbe nicht bloß vorübergehende (actuelle) Erscheinungen dieser Art, sondern auch die bleibende Disposition des Strebevermögens zu intensiven vernunftwidrigen Regungen; aber die von Kant aufgestellte Erklärung, wonach es nur von einer habituellen Beschaffenheit der Seele gebraucht werden soll, finden wir eben so willkürlich und unbegründet, wie die Beschränkung der „Neigung" auf das sinnliche Strebevermögen.

wir sollen, wenn wir gar keine Gefühle haben. Der Apostel sprach seinen Unwillen und seinen Abscheu aus über gewisse Menschen, die, wie er sich ausdrückte, ‚kein Herz hätten'. Auch der Psalmist verurtheilt jene, von denen er sagt: ‚Ich wartete, daß einer mir Theilnahme zeigte in meinen Leiden, und es fand sich niemand.' Denn gar keinen Schmerz fühlen, so lange wir in diesem Lande des Jammers weilen, das ist fürwahr, wie auch ein Weiser dieser Welt gesagt, ein Privilegium, das der Mensch sich nur um theuren Preis erkauft, indem er nämlich an Leib und Seele Thier wird" [1]).

„Versteht man darum unter jener ‚Apathie' einen Zustand, der vernunftwidrige, den klaren Blick des Geistes trübende Gemüthsbewegungen ausschließt, dann ist sie freilich wünschenswerth, und ein wahres Gut: aber ein solches, das sich in diesem Leben nicht erreichen läßt. Denn ‚wofern wir sagen, wir hätten keine Sünde, so täuschen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns'; das ist das Bekenntniß, nicht irgend welches gewöhnlichen Menschen, sondern der gerechtesten und heiligsten. Wenn dereinst keine Sünde mehr im Menschen ist, dann wird die Zeit jener Apathie gekommen sein; für jetzt müssen wir zufrieden sein, wenn wir frei sind von großer Schuld: und wer sich einbildet er lebe ohne Sünde, der bewirkt dadurch nicht daß er keine Sünde hat, sondern nur, daß er keine Vergebung findet. Soll dagegen ‚Apathie' jener Zustand heißen, wo die Seele von gar keinem Gefühle berührt werden kann: wer wird eine solche Unempfindlichkeit nicht für schlimmer als alle Laster halten? Unsere dereinstige vollendete Seligkeit wird freilich keine Furcht und keine Trauer mehr kennen; aber wer, dem

[1]) *Τὸ γὰρ ἀνώδυνον τοῦτο οὐκ ἄνευ μεγάλων ἐγγίνεται μισθῶν τῷ ἀνθρώπῳ· τεθηριῶσθαι γὰρ εἰκὸς, ἐκεῖ μὲν σῶμα τοιοῦτον, ἐνταῦθα δὲ ψυχήν.* Worte Crantors, des Academikers, bei Plutarch. consol. ad Apollon., und Cic. Tusc. Disp. l. 3. c. 6.

nicht alles Licht der wahren Erkenntniß untergegangen ist, wird sagen, daß es dort keine Liebe und keine Freude gebe? Will man endlich unter ‚Apathie' die Freiheit von Furcht und Schmerz verstehen, dann müssen wir sie fliehen, so lange wir auf dieser Erde weilen, wenn wir anders recht, das ist nach dem Herzen Gottes, leben wollen; in jenem seligen Leben aber, das uns verheißen ist, haben wir sie zu erwarten. . ."

„Schließen wir. Wer zum seligen Leben gelangen will, der muß hier gut leben: und das Leben des Guten umfaßt jene Gefühle insgesammt, und sie sind gut in demselben, wie sie in dem Leben des Bösen böse sind. Das unvergängliche selige Leben aber wird die Liebe umfassen und die Freude: Furcht und Trauer dagegen wird es nicht kennen. Hiermit ist ausgesprochen, wie die Bürger der Stadt Gottes beschaffen sein müssen, so lange sie auf dieser Erde pilgern, und wie sie dereinst sein werden in jenem Lande der Unsterblichkeit, das ihre Heimat ist. In der Stadt der Gottlosen dagegen, das ist bei der Menge derer, die nicht nach Gott sondern nach dem Fleische leben, die falsche Gottheiten anbeten und den wahren Gott verachten, deren Lebensregel Menschenlehre ist oder dämonische Weisheit, bei diesen erscheinen jene Gefühle als schlimme Leidenschaften, welche sie fieberhaft aufregen, und sie nicht zur Ruhe kommen lassen. Und wenn hie und da in dieser Stadt sich Bürger finden, welche sich den Anschein geben als ob sie diese Regungen zu mäßigen und zu beherrschen wüßten, dann sind das nur hochmüthige Menschen, die in ihrer Gottlosigkeit von um so maaßloserem Stolze beherrscht werden, je weiter sie den Schmerz von sich fern halten; und wenn einzelne in einer Aufgeblasenheit, die um so unnatürlicher erscheinen muß je seltener sie ist, eben das für Tugend ausgeben und sich dessen rühmen, daß kein Gefühl sie aufzurichten und zu er=

heben, keines sie zu bewegen und zu beugen vermag: dann haben sie damit nicht etwa den wahren Frieden des Herzens errungen, sondern nur alle Menschlichkeit ausgezogen. Denn ein Glied ist darum nicht gerade, weil es unbeweglich ist, noch darum gesund, weil es kein Gefühl mehr hat" [1]).

---

[1]) Aug. de civitate Dei l. 14. c. 9. n. 3. 4. 6.

Dritter Abschnitt.

Das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie.

I.

Vorläufiges und Allgemeines.

83. Es wurde bereits wiederholt (36. 52. 60. 77) hervorgehoben und nachgewiesen, daß das strebende Vermögen, und insbesondere das Gemüth, in zweifacher Weise thätig sein kann: als natürliche, nach nothwendigen Gesetzen wirkende Kraft (*natura*), und als freies Vermögen (potentia *libera*). Die frühere Philosophie hatte dieses sehr wohl gewußt; aber wie sie in ihrer lateinischen Terminologie für unser „Gemüth" keinen eigentlichen Ausdruck besaß [1]), so faßte sie auch die Gemüthsregung und das zusammengesetzte Princip derselben in anderer Weise auf, als der Geist der germanischen Sprachen, und konnte deshalb den Unterschied zwischen „Gemüthsbewegungen im engeren Sinne" oder „Gefühlen" auf

---

[1]) Denn „cor" bezeichnet, metonymisch, zunächst nur das Vermögen des sinnlichen Strebens, und das Gemüth erst, indem zu der Metonymie noch die Synekdoche hinzutritt. Der Begriff von „animus" aber ist weiter, als der von „Gemüth".

der einen, und „Gemüthsthätigkeiten im engeren Sinne" auf der anderen Seite, nicht in derselben Fassung vortragen, wie wir es in dem vorigen Abschnitt (52. 60), der Natur der Sache entsprechend, gethan haben. Als nun, in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, die deutsche Speculation in unerklärlichem Selbstgefühl zu dem Bewußtsein gelangte, daß sie berufen sei, das ganze Gebäude der wissenschaftlichen Erkenntniß von Grund aus neu zu schaffen, und darum nichts Besseres thun könne, als sämmtliche Leistungen der Vorzeit einfach ignoriren, da übersah sie jenes verschiedenartige Auftreten des Einen, zusammengesetzten Vermögens in Gemüthsbewegungen und Gemüthsthätigkeiten. In diesem Uebersehen einer psychologischen Thatsache dürfte für die Lehre vom „Gefühlsvermögen", als einem eigenen, von den zwei seit alter Zeit anerkannten verschiedenen Vermögen, die erste Veranlassung zu suchen sein. Denn das deutsche Wort „Gefühl" bezeichnet, wie wir (60) sahen, in einer seiner gewöhnlichsten Bedeutungen zunächst die natürlichen (unfreien) Regungen des Strebevermögens. Nun ist das letztere allerdings wesentlich freies Vermögen: es besitzt, als inhärirenden Vorzug, die Fähigkeit, in seinen Aeußerungen sich selbst bestimmen zu können. Faßte man es einseitig nur in dieser seiner Eigenthümlichkeit ins Auge; betrachtete man es somit, nach Kant's doppelsinnigem Ausdruck, als das Vermögen der „Selbstbestimmung" [1]), so konnte es offenbar nur zu leicht den Anschein haben, als ob diesem Vermögen die „Gefühle",

[1]) An der Spitze seiner Erörterungen über das „Begehrungsvermögen" definirt Kant die hervorstechendste Thätigkeit dieses Vermögens also: „Begierde (appetitio) ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigem, als einer Wirkung derselben." (Anthropologie §. 71. Ausg. von Leipzig 1839. Bd. 10. S. 276.) Es lag jedenfalls nahe, hiernach das Vermögen des Begehrens als das „Vermögen der Selbstbestimmung" aufzufassen.

weil nicht nach freier Wahl, sondern nach nothwendigen Gesetzen sich bildende psychische Vorgänge, sich nicht zuordnen ließen; und so glaubte man sich genöthigt, ein besonderes „Gefühlsvermögen" den beiden früheren an die Seite zu setzen.

84. Daß wir weit entfernt sind, die Wirklichkeit eines Gefühlsvermögens in Abrede zu stellen, dessen brauchen wir unsere Leser wohl nicht erst zu versichern. Wie wir vollkommen damit einverstanden sind und sein müssen, wenn unsere Sprache die natürlichen Regungen des Strebevermögens, namentlich des Gemüths, mit dem Ausdruck „Gefühle" bezeichnet, so können wir auch, die Gefahr des Mißverständnisses abgerechnet, nichts dawider haben, daß man der menschlichen Seele, insofern sie das Princip jener Vorgänge ist, ein Gefühlsvermögen zuspreche. Redet man ja auch von einem Gewissen, von einem Geschmack, obgleich man sehr wohl weiß, daß das eine wie der andere nichts anders sind, als das höhere Erkenntnißvermögen, die Vernunft, insofern sie besonderen Objecten gegenüber und für besondere Zwecke thätig ist. Was wir für eine Verirrung der Philosophie halten, das ist nur die gegenwärtig in der deutschen Wissenschaft fast allgemein angenommene Lehre, nach welcher das Gefühlsvermögen dem Erkenntniß- und Strebevermögen als eigenthümliches, besonderes, von beiden verschiedenes Vermögen, coordinirt, und die Gefühle als psychische Ereignisse betrachtet werden, die wesentlich anderer Natur seien als die Thätigkeiten des Strebevermögens. Doch hören wir die neuere Psychologie selbst die Thesis vortragen, welche wir bekämpfen.

„Die Verschiedenheit unserer Seelenvermögen richtet sich nach der Grundverschiedenheit unserer Seelenzustände, von welchen aus nach Anleitung des Gesetzes vom zureichenden Grunde auf entsprechende Seelenvermögen geschlossen werden muß. . . Es bezeugt uns aber das unmittelbare innere Bewußtsein, daß alle

unsere Seelenzustände, ihrer Mannigfaltigkeit ungeachtet, auf drei Hauptclassen zurückkommen: sie sind entweder 1) bloße Vorstellungen und Erkenntnisse eines gegebenen äußern oder innern Objectes; oder 2) gewisse, durch die vorgestellten Objecte bewirkte, der Seele zusagende oder nicht zusagende Stimmungen; oder 3) Hinstrebungen des Subjectes auf ein Object, entweder um es zu verwirklichen, oder um es zu vernichten. Weil Zustände der ersten Art Erkenntnisse, Zustände der zweiten Art Gefühle, Zustände der dritten Art Begierden, rücksichtlich Verabscheuungen heißen: so hat die Psychologie nothwendig drei Theile, und zerfällt in die Lehre vom Erkenntniß-Vermögen, in die Lehre vom Gefühls-Vermögen, und in die Lehre vom Begehrungs-Vermögen."

„Zwar unterschied man früherhin nur zwischen dem Erkenntniß-Vermögen (facultas cognoscendi) und dem Begehrungs-Vermögen (facultas appetendi): doch ist es nur als ein Fortschritt der Wissenschaft anzusehen, wenn man nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts auf das Gefühlsvermögen als auf ein von den genannten beiden Vermögen verschiedenes Vermögen aufmerksam wurde; insbesondere hat Kant das Verdienst, das Gefühls-Vermögen als ein eigenthümliches Vermögen der Seele nachgewiesen zu haben [1]). Ob übrigens das Gefühlsvermögen ein besonderes Vermögen der Seele sei, soll später . . untersucht werden: sollte sich aber auch eine verneinende Antwort auf diese Frage finden, so wäre hiermit für die Sache selbst noch nichts verloren. . . . Die Lehre vom Erkenntniß-Vermögen können wir auch schlechthin die Lehre vom Geiste (nämlich im weiteren Sinne des Wortes), die Lehre von dem Gefühls- und Begehrungs-Vermögen schlechtweg die

[1]) Wir haben bereits (S. 4) bemerkt, daß wir bei Kant wohl die Dreitheilung der Seelenvermögen ausgesprochen finden, aber einen „Nachweis" ihrer Richtigkeit vergebens suchen. — Die Worte im ersten Theil des obigen Satzes sind von uns unterstrichen.

Lehre von dem Gemüthe nennen." Esser, Psychologie (Münster 1854) §. 4. S. 18—20.[1]). —

„Alle Thätigkeiten der Seele lassen sich auf drei Grundvermögen zurückführen: Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen."

„Im Erkennen nimmt die Seele das was ist, d. i. die Dinge, ins Bewußtsein auf, und stellt sich diese als Gegenstand ihrer Thätigkeit vor. Daher heißt ein so ins Bewußtsein aufgefaßtes Ding Vorstellung"[2]).

„Im Fühlen wird die Seele ihren eigenen Zustand inne, in wiefern er dem Ich entspricht, dessen Vervollkommnung und Zwecke fördert, oder diesem allem widerstreitet. Das Gefühl bewegt sich darum im Kreise des Angenehmen und Unangenehmen. Es ist seinen Gründen nach an sich dunkel, und wird erst durch

---

[1]) Augenscheinlich ist Esser seiner Sache, was die Dreitheilung der Seelenvermögen betrifft, nicht so gewiß, daß er es für unmöglich hielte, dieselbe könne sich doch als philosophisch unzuläßig herausstellen. Diese unsere Ansicht bestätigt die Theilung seines Buches. Im „ersten Theile" wird die „Lehre vom Geiste" behandelt, welcher im „zweiten Theile" die „Lehre vom Gemüthe" gegenübersteht. Den drei „Abtheilungen" des ersten Theiles aber: „das Anschauungsvermögen", „das Denkvermögen", „das Erkenntniß- und das Anerkennungsvermögen", entsprechen die zwei „Abtheilungen" des zweiten Theiles: „das Gefühlsvermögen", und „das Begehrungsvermögen". Auch Esser ist der Ueberzeugung, daß die in den drei Abtheilungen des ersten Theiles behandelten psychischen Vorgänge Functionen des Einen „Erkenntnißvermögens" sind. Wenn also „Fühlen" und „Begehren" in der That Vorgänge wären, die zwei verschiedenen Vermögen angehörten, dann würde die Theilung des Buches offenbar logisch fehlerhaft sein.

[2]) Wir können nicht umhin, ausdrücklich zu bemerken, daß wir die hier gegebenen, wie etwa später zu gebende, Stellen aus den Werken anderer Schriftsteller, einzig in Rücksicht auf den Zweck unserer Abhandlung ins Auge fassen. Sich ein Urtheil über die Richtigkeit und den Werth jener Sätze zu bilden, welche nach dieser Rücksicht unsere Beachtung nicht in Anspruch nehmen, das müssen wir unsern Lesern selbst anheimstellen.

das Nachdenken klar. Denn durch dieses erkennen wir, warum uns das Eine angenehm, das Andere unangenehm berührt. So liegt also jedem Gefühle ein verhülltes Urtheil zu Grunde, d. i. indem die Seele fühlt, ist sie zugleich erkennend thätig."

„Im Begehren gibt die Seele ihren Thätigkeiten eine bestimmte Richtung, entweder auf ein Inneres (innerer Wille), oder auf ein Aeußeres (auf das Handeln, äußerer Wille). Das was die Seele zum Begehren antreibt, ist ein Gefühl, das Befriedigung verlangt, so daß also, da jedes Gefühl ein Urtheil in sich schließt, im Wollen Gefühl und Erkennen vereinigt sind." J. Beck, Phil. Propädeutik. I. Grundriß der empirischen Psychologie und Logik (Stuttgart 1856. 5. Aufl.) §. 21. 22. S. 13. —

„Wenn auch im letzten Grund alle unsere inneren Zustände das Gemeinsame haben müssen, daß sie innere und zwar unsere Zustände sind, so ist doch das Verhältniß, in welchem wir sie als zu uns stehend betrachten, nicht bei allen dasselbe. Sehen wir sie nämlich nicht bloß als ein Geschehen, sondern als ein Geschehen in uns an, so bleibt doch noch zu unterscheiden, ob dieselben von einer merklichen Rückwirkung auf uns und von einer fühlbaren Mitwirkung von uns begleitet sind. Beide letztern sind zwar nicht weniger ein Geschehen in uns, wie jenes, das von keinem von beiden begleitet auftritt, aber sie sind von diesem letztern sichtlich verschiedene Geschehen in uns. Wir sagen in jenem Fall, es geschehe etwas mit uns, im zweiten durch uns, wo keines von beiden vorhanden ist, bloß in uns. Jene beiden führen daher mit dem letztern noch einen Zusatz mit sich, der bei der Rückwirkung auf uns ein Lust- oder Unlustgefühl, bei der Mitwirkung von uns ein Begehren oder Verabscheuen ist. Das von beiden verschiedene Geschehen in uns ist das reine Vorstellen."

„Darauf gründet sich die Eintheilung unserer sämmtlichen innerlich wahrnehmbaren Vorgänge in drei große Gruppen, deren allgemeinste, das Vorstellen, zugleich die Grundlage der beiden

andern ist; denn ohne Geschehen in uns könnte weder eine Rückwirkung desselben auf uns, noch ein merkliches Mitwirken zu demselben von uns stattfinden. . . Die bloße Vorstellung eines abwesenden Freundes ist gewiß etwas ganz Anderes, als der Schmerz womit seine Abwesenheit uns erfüllt, und die lebhafte Sehnsucht, womit wir ihn wieder zu sehen verlangen. Jene an sich ist indifferent; wir leiden durch sie, und streben nach ihr; beides sind von dem Vorstellen selbst generisch verschiedene Zustände."

„Die angenehme oder unangenehme Affection unsererseits durch irgend eine oder mehrere, das Begehren nach oder Verabscheuen einer gewissen oder mehrerer Vorstellungen fassen wir zusammen, das Erste unter dem gemeinsamen Namen des Fühlens, das Letztere unter dem des Strebens. Unter eine dieser drei Hauptklassen muß jeder einzelne Seelenvorgang sich einreihen lassen." R. Zimmermann (Phil. Propädeutik, Wien 1860. 2. Aufl.) Empir. Psychologie §. 52—54. S. 179—181.

85. Tertullian schlug einst seine Gegner, indem er den Nachweis lieferte, daß ihre Sätze neu seien. Indeß wenn die Präscription, wo es sich um historische Thatsachen handelt, die nicht anders als durch Zeugen erkannt und erhärtet werden können, ganz unwiderstehliche Beweiskraft besitzt, so ist es freilich etwas Anderes auf dem Gebiete der speculativen Erkenntniß. Auch wir bekennen uns zu dem Axiom, daß in der Philosophie die rein menschliche Auctorität genau so viel gilt als die Gründe, auf die sie sich stützt. Nichtsdestoweniger würde es keineswegs ein voreiliges Urtheil sein, wenn man die Dreitheilung der Seelenvermögen schon allein darum einigermaßen verdächtig finden wollte, weil sie eben eine Neuerung war. Freilich wird zu jeder Zeit sich Neues entdecken lassen auf dem Gebiete der Wahrheit; freilich wird es immer die Aufgabe des menschlichen Geistes bleiben, daß er fortzuschreiten trachte auf der Bahn des Wissens, eben

weil er das Ende derselben nie und nimmer erreichen kann. Allein daraus folgt nicht, daß es Befangenheit sei, wenn man neue Anschauungen auf gewissen Gebieten nicht ohne weiteres mit Freuden als Fortschritte und Errungenschaften zu begrüßen geneigt ist.

„The proper study of mankind is man", hat Pope gesagt: oder, um es mit Göthe deutsch zu wiederholen: „Dem Einzelnen bleibe die Freiheit, sich mit dem zu beschäftigen was ihn anzieht, was ihm Freude macht, was ihm nützlich däucht; aber das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch." Das hat die Menschheit von jeher sehr wohl begriffen; und als vor neunzig Jahren in Kiel und Königsberg das Gefühlsvermögen zur Welt kam, da hatten schon zwei Jahrtausende hindurch die genialsten Männer aller Völker die Kraft ihres Geistes an dem Studium der menschlichen Natur und ihrer Fähigkeiten unausgesetzt versucht. Will man den menschlichen Geist für so befangen halten, um anzunehmen, daß er so lange Zeit in der Lösung der wesentlichsten Grundfragen irre ging? denkt man denn nicht daran, daß man durch eine solche Voraussetzung eben der Vernunft, auf welche die neuere Wissenschaft so stolz ist, das beschämendste Armuthszeugniß ausstellt? Gewiß, wenn die richtige Erkenntniß des psychischen Lebens von der Vollkommenheit optischer Instrumente abhinge, wenn die Resultate physikalischer Versuche, die Entdeckung neuer Gesetze auf dem Gebiete der Electricität oder der Stöchiometrie, für die Ausbildung der Seelenlehre von besonderer Wichtigkeit wäre, dann ständen der modernen Wissenschaft auch hier Hülfsmittel zu Gebote, deren die Vorzeit entbehrte. Muß dagegen das wahre Verständniß der Eigenthümlichkeiten unserer Seele und ihrer Lebensäußerungen fast ausschließlich durch Schärfe des geistigen Auges, verbunden mit Sorgfalt in der Beobachtung und der Analyse der psychischen Ereignisse, bedingt erscheinen, so

ist es fürwahr schwer zu glauben, daß es einem, nach Rauschers Ausdruck „bei all seinem Scharfsinn doch sehr einseitigen Gelehrten" wie Kant, vorbehalten gewesen sei, Auffassungen zu berichtigen, an deren Wahrheit zu zweifeln weder dem Plato noch dem Manne von Stagira, weder einem Augustinus noch dem Heiligen von Aquin je in den Sinn gekommen war.

Es ist das schwer zu glauben, sagen wir: und noch schwerer, wenn man berücksichtigt, wie namentlich der alten christlichen Speculation die Oeconomie des psychischen Lebens keineswegs bloß ein Object theoretischer Forschung, sondern ein Gegenstand von der höchsten practischen Bedeutung war. Denn von der Auffassung dieser Oeconomie erscheint das Verständniß nicht weniger Sätze der christlichen Theologie wesentlich bedingt: und gerade solcher Sätze, um welche sich in den ersten Jahrhunderten die gefährlichsten Irrlehren drehten, die eben dadurch das Thema der hartnäckigsten Kämpfe, der andauerndsten und gründlichsten Erörterung wurden. Die Lehre von dem Urzustande der Menschheit und den ihr in der Schöpfung zu Theil gewordenen Vorzügen, von der ersten Sünde und ihren Folgen, die Christologie, und vor allen die Theorie von der Gnade, beschäftigen sich mit Wahrheiten, welche zur menschlichen Natur in der innigsten Beziehung stehen, und sich ohne bestimmte Anschauungen von den Kräften der Seele und der eigenthümlichen Natur ihrer Thätigkeiten weder genau fixiren noch entwickeln lassen. Ist es denkbar, daß Männer von eminentem Scharfsinn, wie ihrer die Kirchengeschichte so viele aufzählt, Männer, die jetzt schon mehr als vierzig Generationen gelehrt haben, deren Schriften nach anderthalb Jahrtausenden noch neu sind, und auch nach wieder anderthalb Jahrtausenden nicht aufgehört haben werden es zu sein, — ist es denkbar, daß Geister von solcher Riesenkraft Fundamental-

anschauungen, auf denen Hauptpfeiler ihres theologischen Lehrgebäudes ruhen sollten, von deren Wahrheit der Erfolg ihres Kampfes gegen die Häresie ganz wesentlich bedingt war, auf guten Glauben von der vorchristlichen Philosophie angenommen hätten, ohne zu prüfen, ohne ihre Unhaltbarkeit auch nur zu ahnen, — und daß die Irrlehrer, bei aller Gelehrsamkeit und Perfidie, gutmüthig oder unwissend genug gewesen wären, um das Irrthümliche solcher Fundamentalanschauungen vollständig zu ignoriren?

86. Vor nicht langer Zeit lasen wir in einer sehr verbreiteten literarischen Zeitschrift: „Wenn es ein Grund für die Läugnung des Gefühlsvermögens sein soll, daß man es viele Jahrhunderte geläugnet, und erst seit 70—80 Jahren angenommen habe, so sollte man auch die vielen Elemente der modernen Wissenschaft der Chemie verwerfen, und wieder an die vier Elemente glauben“ [1]). Diese Einwendung würde ganz begründet sein, wenn das Urtheil über das Wesen der psychischen Vorgänge und über die eigenthümliche Natur der ihnen entsprechenden Vermögen das Resultat der chemischen Analyse wäre. Ueberdies wolle man nicht übersehen, daß die Neuzeit für die Naturwissenschaften allerdings eine Periode der schönsten Blüte ist; was aber ihre Leistungen auf jenem Boden angeht, welchem das moderne Gefühlsvermögen entwachsen ist, auf dem Gebiete des speculativen Wissens und insbesondere der Metaphysik, so können wir uns jedes Urtheils enthalten, und dafür einen Zeugen reden lassen, der über den Verdacht der Parteilichkeit und der Vorliebe für die Wissenschaft des Mittelalters erhaben ist. Dieser Zeuge hat sich vor zwei Jahren über die Bestrebungen und die Erfolge der deutschen Philosophie also vernehmen lassen. „Wer wollte läugnen, daß von der neueren Philosophie Be-

[1]) Lit. Handweiser 1867. N. 57. Sp. 313.

deutendes geleistet worden ist, und daß eine immense Kühnheit und Kraft sich in ihr ausspricht? Wer aber auch, daß ungeheure Geisteskraft durch sie nutzlos aufgezehrt worden? Wie viele Anstrengungen sind nicht verschwendet, nur um sich in ihr zurechtzufinden! Alle die müden Köpfe, die darüber gebrütet haben, und nur zu häufig in den dunklen Ecken und Winkeln sich verrannten! All' der geistige Hochmuth, der dort wieder ausgeheckt wurde, und auf das Volk seine traurigen Reflexe und dunkelen Schatten warf! Soviel abstruses Zeug, das in den düsteren Winkeln aufgethürmt ward! — Die deutsche Nation hat schwer darunter zu leiden gehabt. Es ist in diese Speculation so viel geistiges Kapital hineingesteckt worden, daß die Arbeiten auf anderen Gebieten stockten. Als man dann hoffte, das philosophische Gebäude so hoch gebaut zu haben, daß dem absoluten Princip nichts mehr übrig blieb, als sich auf Gnade oder Ungnade in seiner höchsten Behausung zu ergeben, da war plötzlich der Bau wacklig, und stürzte krachend zusammen. Ein großer geistiger Bankerott war die Folge." „In Deutschland", wiederholt derselbe Schriftsteller etwas später, „haben wir in der letztvergangenen Zeit das Schauspiel, daß die allmächtig gewordene, alles erdrückende Philosophie sich, dem Gesetze des ewigen Wechsels gemäß, selbst vernichtet. Ursprünglich voll feurigen Geistes, voll tiefsten Dranges, die Wahrheit zu finden, darin nichts scheuend, weder den Gott der Satzung noch die Hölle oder den Fluch der Priester, nur die Erkenntniß, die Wahrheit im Auge — so dringt sie vor. Aber sie überfliegt sich in ihrem kühnen Flug und stürzt schwindelnd, statt zum Lichte hinaufdringend an den öden Klippen des Nihilismus zerschellend" [1]).

[1]) Lemcke, Populäre Aesthetik (Leipzig 1865) S. 7. 20.
Wir haben verschiedene literarische Beurtheilungen dieses Buches

Doch wir haben eigentlich nicht nöthig, unsere Ansicht, wonach wir die Dreitheilung der Seelenvermögen schon darum verdächtig finden, weil sie eine Neuerung ist, den Vertheidigern dieser Lehre gegenüber zu rechtfertigen. Denn die neuere Philosophie selbst hat die Richtigkeit dieser unserer Ansicht thatsächlich anerkannt. Oder was hätte sie sonst veranlassen können, sich auf dem Boden der alten Philosophie umzusehen, um auch dort ihre Lehre von den drei Seelenvermögen, oder wenigstens erste Spuren derselben, zu finden? Freilich hat sie sich umsonst umgesehen.

„Das Wichtigste", berichtet Tennemann [1]), „was Plato für die empirische Psychologie leistete, ist die Unterscheidung dreier besonderen Aeußerungen, die, weil sie einander entgegengesetzt sind, nicht aus einem und demselben Vermögen erklärt werden können; diese sind das Vorstellen und Erkennen, das Wollen und Begehren, und das Gefühl." Als Beweis hierfür werden einige Stellen aus dem vierten Buche des Dialogs „über den Staat" gegeben [2]). Aber diese Begründung ist so handgreiflich unhaltbar, daß Tennemanns eigene Kampfgenossen sie desavouiren. Einer der vorzüglichsten Vertheidiger der trichotomistischen Theilung, Franz Biunde, spricht sich darüber also aus. „Als Beweis für die" (bereits von Plato gemachte) „deutlichere Unterscheidung" (von den drei eigenthümlichen Arten psychischer Aeußerungen) „wird angeführt die Stelle de republ. 4. p. 367, in der von diesen Dingen gar keine Rede ist. Es ist zwar richtig, daß Plato in der menschlichen Seele drei Functionen unterscheidet (*τρία εἴδη*), namentlich *τὸ λογιστικὸν τῆς*

gelesen: keine sah sich veranlaßt, gegen die hier gegebene Characteristik der neueren Philosophie und ihrer Erfolge etwas einzuwenden.

[1]) Geschichte der Philosophie (Leipzig 1799) Bd. 2. S. 434.

[2]) De republ. l. 4. ed. Bipont. vol. 6. p. 367—370. Steph. 439. c. — 441. a.

ψυχῆς, τὸ θυμοειδές, τὸ ἐπιθυμητικόν: wer aber darin die Annahme von den drei Seelenvermögen zum Erkennen, Fühlen und Begehren finden will, muß sie offenbar erst hineintragen. Τὸ λογιστικόν ist dem Plato keineswegs eine bloß theoretische Seite der Seele; vielmehr ist es, so wie φρόνησις, ein Wort zur Bezeichnung der höheren Seite des ganzen Menschen, in welchem Plato nie das Erkennen vom Wollen so trennt, wie es die Psychologen thun müssen. Oder will man τὸ λογιστικόν nehmen zur Bezeichnung des Erkenntnißvermögens, τὸ θυμοειδές zu der des Gefühls- und τὸ ἐπιθυμητικόν zu der des Begehrungsvermögens? Dann muß man mindestens zuvor das Wort θυμοειδές mit einer unerhörten Bedeutung belasten, und das ganze Verhältniß durchstreichen, worin Plato den Muth gegen die Vernünftigkeit und Sinnlichkeit gestellt sah. Es ist mir ausgemacht genug, daß bei Plato die Erkenntnisse, Gefühle und Bestrebungen nie neben einander vorkommen können, weil dies ganz den Vorstellungen Plato's widerstreiten würde. Deutlich wird man gewiß jene Unterscheidung nicht in seinen Werken finden; vielmehr erscheinen die πάθη, λῦπαι, ἡδοναί, soweit sie als psychische Zustände und als Gefühle vorkommen, stets als den ἐπιθυμίαις zugezählt: z. B. de republ. 4. p. 341. Tennemann ist sichtbar durch sein Bestreben, die Kantischen Ansichten, denen er unbedingt zugethan war, auch bei den Alten wiederzufinden, verleitet worden, selbige ihnen zu leichtfertig unterzulegen" [1]).

Der wahre Sinn der von Tennemann angeführten Aeußerungen ist kein anderer als dieser. Plato will darin seine bekannte Lehre von der Zusammensetzung der Seele aus drei substantiell verschiedenen Theilen begründen. Er thut

---

[1]) Biunde, Versuch einer systemat. Behandlung der empir. Psychologie (Trier 1832) Bd. 2. S. 4. §. 200.

das, indem er darauf hinweist, wie in dem Menschen häufig das vernünftige, das irascible, und das concupiscible Streben einander entgegengesetzt sind, indem das letztere sehr oft dem vernünftigen zuwiderläuft, das irascible aber sich bald mit dem concupisciblen gegen das vernünftige, bald mit diesem gegen das concupiscible richtet[1]).

Diese Erklärung der Stelle gibt auch F. A. Carus[2]), obgleich er sich selbst zu der trichotomistischen Theilung der Seelenvermögen bekennt. Man wird es hiernach begreiflich finden, wenn wir uns wundern, daß desungeachtet neuestens ein deutscher Gelehrter Tennemanns ganz unrichtige Behauptung wiederholt. Wir lassen seine Worte folgen, weil sie abermals deutlich zeigen, daß die Freunde der trichotomistischen Theilung keineswegs insgesammt der Ueberzeugung sind, es sei vollkommen gleichgültig, ob dieselbe auch von der

[1]) Tiedemann gibt den Inhalt der Stellen, um die es sich handelt, also an. „Sunt in hominibus singulis iracundia (θυμός), cupiditas (ἐπιθυμία), et ratio (λόγος): de quibus, an insint uni eidemque substantiae, iam quaeramus. Est autem sensus quaestionis hic: animis nostris inest ratio, inest etiam cupiditas, fames v. g., sitis, amor, avaritia, ambitio; inest denique ira. De his, utrum toti insint animae, ut eodem, quo affirmamus, negamus, intelligimus, cupiamus etiam et irascamur; an diversis animae partibus, ut aliud sit quo cupimus, ab eo quo irascimur, et intelligimus; animaque adeo e diversis sit partibus conflata, quaeritur. Haec quaestio duos rursus sensus admittit: aut enim anima esse simplex omniumque partium expers intelligitur, alia tamen facultate intelligere, alia cupere; aut ex partibus substantiisque pluribus composita, quarum alia intelligat, alia cupiat, alia irascatur. Quorum posterius placet Platoni, Pythagoram sequenti aliosque antiquiores, e pluribus animam conflari partibus existimantes, accuratius tamen eas distinguenti, et in locum duarum, quas agnoscebant prisci, tres substituenti partes." Dialogor. Platon. argumenta expos. et illustr. (Bipont. 1786) p. 193. 194.

[2]) Geschichte der Psychologie (Leipzig 1808) S. 301—307. Carus bemerkt indeß, daß θυμός durch iracundia, nicht, wie Tiedemann thue, durch ira zu geben sei.

älteren Philosophie anerkannt gewesen, oder nicht. „Als Hauptformen des psychischen Lebens", so lesen wir bei Nahlowsky[1]), „gelten schon von uralter Zeit her, das Vorstellen (mit Inbegriff des Denkens und Erkennens), das Gefühl, und das Streben (oder Begehren im weiteren Sinne des Wortes). Es ist dies eine Gruppirung psychischer Erscheinungen, welche schon in der berühmten Dreigliederung des Seelenwesens bei Platon klar erkennbar ist, indem dieser zwischen der erkennenden (*λόγος*), der fühlenden (muthigen, streitlustigen, *θυμός*) und der begehrlichen Seele (*ἐπιθυμία*) unterscheidet." Wir können nur mit Biunde wiederholen: Von einem Fühlen, als einer vom Erkennen und Streben specifisch verschiedenen Aeußerung des psychischen Lebens, ist bei Plato nirgends die Rede, und kann es nicht sein. — Wenn aber Krug[2]) behauptet: „An ein Gefühlsvermögen, als eigenthümliche Quelle der Gefühle, dachte kein alter Philosoph, und auch kein neuerer vor Kant," — so ist das freilich etwas zu viel gesagt: denn als die „Kritik der Urtheilskraft" erschien, waren die philosophischen Versuche von Tetens schon dreizehn Jahre alt (vgl. oben S. 3. 4).

87. Haben wir nach dem Gesagten allerdings Grund, die Dreitheilung der Seelenvermögen einigermaßen verdächtig zu finden, darum allein, weil sie neu ist, so muß dieselbe, insofern wir unsere in den zwei ersten Abschnitten entwickelten und begründeten Anschauungen für richtig halten dürfen, bereits geradezu wissenschaftlich unzuläßig erscheinen. Man wolle sich nur des Princips erinnern, nach welchem die Wissenschaft die psychischen Vermögen und ihre Zahl zu bestimmen hat. Lotze gibt dasselbe sehr richtig an. Von einer Vergleichung der inneren Ereignisse ausgehend, Aehnliches

[1]) Das Gefühlsleben (Leipzig 1862) §. 1. S. 41.

[2]) Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle und des sog. Gefühlsvermögens. S. 14.

zusammenstellend, Unähnliches sondernd, sammelt sie das Mannigfache in Gruppen, deren jede das in sich vereinigt, was durch die Gleichheit seines allgemeinen Gepräges zusammengehört und von anders Geartetem sich scheidet. Für jede Gruppe von Erscheinungen, deren eigenthümliche Unterschiede auf einen gemeinsamen Ausdruck zurückzuführen nicht gelingt, muß der Seele eine eigenthümliche Anlage zuerkannt werden, in der Weise thätig zu sein, welche sich in allen besonderen Gliedern der Gruppe gleichmäßig als herrschend erweist. Wie viele auf einander nicht zurückführbare Gruppen der Ereignisse uns mithin die Beobachtung übrig läßt, so viele geschiedene Vermögen der Seele werden wir voraussetzen müssen [1]). Aber offenbar eben auch nur so viele. Wollten wir, nachdem sich nicht mehr als zwei Gruppen eigenthümlicher psychischer Vorgänge ergeben hätten, desungeachtet drei Vermögen aufstellen, so wäre das ein handgreiflicher Verstoß gegen die obersten Grundsätze jeder Wissenschaft.

Nun wurde aber, wenn wir nicht irren, in dem Vorhergehenden der Nachweis geliefert, daß die Aeußerungen des psychischen Lebens in der That nur zwei eigenthümlich geartete Klassen bilden. In die eine gehören die Acte, in welchen die Seele in sich selbst den Gegenstand ihrer Thätigkeit nachbildet, und ihn dadurch, nicht wie er in sich ist, sondern nach Weise ihres eigenen unkörperlichen Seins, in sich aufnimmt; der anderen fallen jene Erscheinungen zu, in welchen die Seele sich gegen das Object, wie es in sich selbst ist, gleichsam hinbewegt, es in seinem eigenen Wesen und in seiner Wirklichkeit, gewissermaßen, so viel an ihr ist, setzt, umfaßt und festhält (3). Diese zweite Klasse, der Strebethätigkeiten, umschließt namentlich auch jene Vorgänge, welche unsere Sprache „Gefühle" nennt, insofern dieses Wort, in

[1]) Lotze, Mikrokosmus, 1. S. 183.

dem intransitiven Sinn seiner zweiten tropischen Bedeutung (59. 60), als ein Name der Gattung gebraucht wird, deren Arten Liebe und Haß, Furcht und Verlangen, Freude, Schmerz, Zorn, u. s. w. sind. Das haben wir im ganzen zweiten Abschnitt nachgewiesen, einerseits im Wege der Abstraction sowohl als a priori, anderseits indem wir zeigten, wie die Redeweise der vorzüglichsten Sprachen und die sich darin kundgebende Anschauung der gebildetsten Völker nicht minder, als eine Menge anthropologischer Thatsachen, in Rücksicht auf die Resultate der neuesten Physiologie, mit unserer Auffassung vollkommen übereinstimmt, und dieselbe bestätigt. So lange diese unsere Beweise nicht entkräftet werden, thun wir mithin der neuen trichotomistischen Theorie kein Unrecht, indem wir sie für wissenschaftlich unzuläßig halten.

88. Man wolle uns übrigens nicht so verstehen, als ob wir den Verstoß gegen das Princip vom zureichenden Grunde, welcher hiernach durch die Aufstellung von drei Vermögen begangen würde, der neueren Psychologie wirklich zur Last legen wollten. Sie beruft sich ja eben auf dieses Princip, um ihre Lehre zu rechtfertigen (s. oben S. 233). Ihr Versehen liegt vielmehr darin, daß der Grund, welcher sie bestimmt ein drittes Vermögen zu postuliren, nicht ein wirklicher, sondern ein fingirter ist. Das ist es, was wir in dem Folgenden noch nachzuweisen haben, indem wir die Lehre selbst welche wir bekämpfen, und die Gründe mit welchen sie vertheidigt zu werden pflegt, näher ins Auge fassen. Die Polemik ist freilich immer eine wenig lohnende Mühe, und ihr unmittelbares Resultat nur ein negatives. Allein wie es ohne sie meistens nicht möglich ist, dem Irrthum gegenüber der Wahrheit ihre Rechte zu wahren, so kann sie anderseits oft wesentlich dazu beitragen, die letztere selbst in helleres Licht zu setzen, und sie tiefer zu begründen. Einzig

diese Rücksicht bestimmt uns, die Anschauungen der neueren Psychologie einer Kritik zu unterziehen, und, nach Umständen, ihre Unrichtigkeit nachzuweisen. Dabei sind wir weit entfernt, den Gelehrten, welche die in Rede stehenden Anschauungen vertreten, ihr Verdienst um die Wissenschaft im mindesten schmälern zu wollen. Wir kämpfen nicht für uns, sondern für das, was wir nicht umhin können für die Wahrheit zu halten. *Non enim bonum hominis est, hominem vincere.*

Es wurde schon wiederholt erwähnt, daß Kant seine neue Eintheilung der psychischen Vermögen einfach als Thesis hinstellte, ohne sich veranlaßt zu sehen, dieselbe zu begründen. Aber nicht das allein. Er gab auch nicht einmal eine eingehendere Erklärung, was er denn eigentlich unter dem neuen Gefühlsvermögen verstanden wissen wolle. Vielleicht die Folge hiervon war es, daß die Vertheidiger der Dreitheilung in der Auffassung des neuen Vermögens und seiner Aeußerungen sofort in zwei verschiedenen Richtungen auseinandergingen: eine bei Irrthümern auf allen Gebieten sehr gewöhnliche Erscheinung. Wir werden diese beiden Richtungen nach einander behandeln. Vorläufig characterisiren können wir sie einigermaßen, indem wir auf Tetens zurückgehen, den eigentlichen Vater der trichotomistischen Theilung [1]). Bei ihm lesen wir: „Aus der Auflösung der Erkenntnißkraft hat sichs ergeben, daß in der Seele ein dreifaches Vermögen unterschieden werden kann. Zuerst besitzt sie ein Vermögen, sich modificiren zu lassen, Empfänglichkeit, Receptivität oder Modificabilität. Dann ein Vermögen, solche in ihr gewirkte Veränderungen zu fühlen. Beides zusammen macht das Gefühl aus“ [2]). Was Tetens hier in dem Begriff des

---

[1]) Als solchen betrachtet ihn auch F. A. Carus. „Bei Tetens traten zuerst drei Seelenvermögen vor“, sagt er mit Nachdruck, dieselben Worte unterstreichend, wie wir. (Geschichte der Psychologie, S. 672.)

[2]) Philos. Versuche, 1. S. 620.

Gefühlsvermögens verbindet, das haben bald darauf jene zwei Richtungen, von denen wir reden, wieder geschieden, mögen sie auch nicht genau seine Begriffe festgehalten haben. Der einen gilt das Gefühlsvermögen als die „Receptivität“ der Seele, als die Fähigkeit derselben, modificirt zu werden; nach der Theorie der anderen hingegen ist es jene Beschaffenheit der Seele, vermöge deren sie die Erscheinungen ihres inneren Lebens „inne wird“ oder fühlt. Doch wir müssen die Vertreter einer jeden Richtung selber hören [1]).

II.

Die erste Auffassung des Gefühlsvermögens in der neueren Psychologie. Die Gefühle als „Zustände leidender Art“.

89. Wenden wir uns zunächst zu jener Theorie der Gefühle, welche der Anschauung Kants am nächsten stehen dürfte. Dieselbe scheint namentlich zwei philosophischen Schulen anzugehören, der Herbart'schen, und jener von Georg Hermes; wenigstens finden wir sie vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich, von Zöglingen dieser beiden Schulen vertreten. Herbart und die Seinigen reden freilich nicht von einem Gefühlsvermögen: aber nur, weil sie überhaupt die Lehre

[1]) Es ist möglich, daß sich in der neueren Psychologie außer den beiden Auffassungen, welche wir vorzuführen im Begriff stehen, noch eine dritte und vierte auffinden ließe. Indem wir nur die zwei berücksichtigen, folgen wir jener sehr begründeten Vorschrift des Aristoteles, wonach die Philosophie in der Widerlegung nicht auf jede von der Wahrheit abweichende Anschauung einzugehen hat, sondern nur auf die vorzüglicheren und mehr verbreiteten. — Auch wolle man nicht erwarten, daß wir alle Schriftsteller namhaft machen, welche sich zu der einen oder zu der anderen Richtung bekennen; unser Zweck erheischt das nicht im entferntesten.

von den Vermögen nicht wollen. Unsere Ansicht hierüber haben wir im Anfange (1) ausgesprochen. Was hier in Frage steht, das ist nicht, ob die Psychologie recht thue, wenn sie von Seelenvermögen redet: sondern, ob die Aeußerungen des psychischen Lebens zwei oder drei verschiedene Gruppen bilden, bestimmter, ob die „Gefühle" mit Grund für psychische Vorgänge gehalten werden, welche wesentlich anderer Art seien als die Strebungen. Die Herbart'sche Schule bejaht diese Frage mit der neueren Psychologie: darum haben wir auch ihre Auffassung als zu unserer gegenwärtigen Erörterung gehörend zu betrachten.

Das characteristische Merkmal der Gefühle, ihre specifische Eigenthümlichkeit, wodurch sie sich von dem Erkennen und Streben wesentlich unterscheiden, besteht dieser ersten Auffassung zufolge darin, daß sie Vorgänge leidender Art sind.

„Was sich in unserm Bewußtsein zur Beobachtung darbietet", sagt Drobisch, „ist ein dreifach Unterschiedenes. Einiges scheint nur in uns zu geschehen, ohne daß wir uns dabei in einem merklichen activen oder passiven Kraftaufwand begriffen finden; dies ist das Vorstellen. Anderes scheint dagegen mit uns vorzugehen, so daß wir darunter leiden; dies ist das Fühlen. Noch Anderes endlich scheint aus uns hervorzugehen, als unser eigentliches geistiges Thun; dies mag im allgemeinen Streben genannt werden" [1]). Nahlowsky führt diese Stelle an, indem er bemerkt, „Drobisch habe darin die drei Formen der Lebensäußerung der Psyche kurz und im Wesen zutreffend characterisirt" [2]). Die Lehre Zimmermanns, welche mit der von Drobisch gegebenen ganz übereinstimmt, haben wir bereits früher (N. 84. S. 236) kennen gelernt.

---

[1]) Drobisch, Empirische Psychologie (Leipzig 1842) §. 2. S. 36.

[2]) Das Gefühlsleben, §. 1. S. 43.

In ähnlicher Weise reden Georg Hermes und seine Schüler. Hermes selbst berührt freilich unsern Gegenstand nur wie im Vorbeigehen. „Zur besseren Einsicht der Sache“, schreibt er, „muß ich erst an folgende, übrigens sehr bekannte, Punkte erinnern. Jeder noch bemerkte Zustand des Ich ist entweder ein thätiger, oder ein leidender, oder ein aus beiden gemischter. Der thätige ist entweder ein Erkennen oder ein Begehren. . . Der leidende Zustand schließt allzeit eine Anschauung des Objects ein, wodurch wir afficirt werden.“ Zehn Seiten weiter heißt es: „Ist der (psychische) Zustand meine Thätigkeit überhaupt, so erscheint diese als hingerichtet auf das Object, entweder es zu beschauen oder zu begehren oder zu verabscheuen; ist er meine Anschauung, so erscheint diese als unmittelbare Wirkung auf das Object; ist er meine Affection, so finde ich diese als ein vermittelst einer Wirkung auf das Object, nämlich vermittelst der Anschauung desselben, erzeugtes Leiden“ [1]. Um so sorgfältiger hat der vortreffliche Esser die Frage behandelt. Er argumentirt folgendermaßen. „Daß von den Gefühlen auf ein eigenthümliches Vermögen der Gefühle, also auf ein ‚Gefühlsvermögen‘, geschlossen werden müsse, ist von selbst klar, obgleich man dieses wohl geläugnet hat, indem man nämlich entweder die Möglichkeit oder doch die Selbständigkeit des Gefühlsvermögens geradezu in Abrede stellte. Wir wollen uns umständlicher ausdrücken. . . Die Eintheilung unserer Seelenvermögen muß nach der Verschiedenheit unserer Seelenzustände gegeben werden, die im allgemeinen nicht allein thätiger, sondern auch leidender Art sind: die Erkenntnisse und Begierden müssen zu den thätigen, die Gefühle hingegen zu den leidenden Seelenzuständen gerechnet

[1] Hermes, Philosophische Einleitung in die christkathol. Theologie, §. 49. S. 281. 291.

werden“[1]). Mit Esser stimmt Hermes' allzu eifriger Anhänger Biunde dem Wesen nach ganz überein[2]).

90. Entspräche die in den gegebenen Stellen sich kundgebende Anschauung von dem Wesen der Gefühle der Wirklichkeit, dann hätten wir unsere Streitfrage offenbar als entschieden zu betrachten. Essers zuletzt angeführte Argumentation ist formell vollkommen richtig. „Die Gefühle sind nicht, wie die Erkenntnisse und die Strebungen, Thätigkeiten, sondern Zustände leidender Art“: ist dem also, dann bedarf es für die trichotomistische Gruppirung der psychischen Vorgänge, mithin auch, außerhalb der Schule Herbarts, für die Dreitheilung der Vermögen, keiner weiteren Begründung.

Es läßt sich nicht verkennen, daß jener Satz, wenigstens für den bloß empirischen Beobachter, einen starken Schein von Wahrheit für sich hat. Lust und Unlust, Freude, Mißvergnügen, Hoffnung, Mitleid, und ähnliche innere Ereignisse, scheinen sich uns im Bewußtsein, vor allem so lange sie nicht

---

[1]) Esser, Psychologie (Münster 1854) §. 83. S. 366.

Esser gibt in diesem Werke seine Gründe für die Aufstellung eines besonderen Gefühlsvermögens nicht einfach positiv, sondern apologetisch. „Im Verfolge dieses Paragraphen“, bemerkt er selbst S. 369, „sind die Einwendungen berücksichtigt, welche man in der neueren und neuesten Zeit gegen die Selbständigkeit der Gefühle vorgebracht hat.“ Was überhaupt für diese erste Auffassung des Gefühlsvermögens gesagt worden ist, das hat Esser vollständig verwerthet. Namentlich haben wir weder bei Richter („Ueber das Gefühlsvermögen. Eine Prüfung der Schrift des Herrn Prof. Krug über denselben Gegenstand.“ Leipzig 1824) und Neubig („Die Gefühllehre.“ Baireuth 1829) noch bei Biunde irgend einen Gedanken von einiger Bedeutung gefunden, den Esser übersehen hätte.

[2]) Psychologie (Trier 1832) Bd. 2. §. 200—208, und §. 245, S. 268. Die gleiche Auffassung findet sich übrigens auch bei Reichlin-Meldegg, Psychologie des Menschen (Heidelberg 1837) S. 472 ff.; bei Eduard Schmidt, Theorie des Gefühls (Berlin 1831) S. 136 ff.; bei Ohler, Lehrbuch der Erziehung und des Unterrichtes (5. Aufl. Mainz 1868) §. 64. S. 95; und manchen anderen.

einen höheren Grad von Intensität erreichen, auf den ersten Blick in der That als „Zustände" darzustellen, bei denen wir nicht etwas begehren, nicht etwas wollen, noch „thun", sondern uns rein passiv verhalten. Wir „werden afficirt, ergriffen, gerührt"; wir bezeichnen jene Zustände, wie Esser (a. a. O.) hervorhebt, als „Stimmungen, Affectionen, Dispositionen", und geben durch diese Namen der Auffassung Ausdruck, nach welcher dieselben uns als objectlose, intransitive, passive Modificationen „der Seele selbst in sich allein und für sich allein" erscheinen.

Noch mehr. Hätten die Vertheidiger dieser Anschauung sich in der älteren Wissenschaft umgesehen, sie würden selbst unter den Gelehrten des Mittelalters Bundesgenossen gefunden haben. Wie Suarez berichtet, unterschieden einige der letzteren eine zweifache Art von psychischen Vorgängen, als deren gemeinsamen Sitz sie indeß das Strebevermögen betrachteten: Vorgänge thätiger Art, und Vorgänge leidender Art. Die ersteren, lehrten sie, seien Acte, welche das Strebevermögen, als wirkendes Princip, erzeuge; die anderen dagegen seien nicht Acte dieses Vermögens, sondern „Affectionen", welche ein Anderes, ein außer dem Vermögen liegendes Princip, in demselben wirke. Als solche nannten sie, zwar nicht alle, aber doch mehrere eben jener Zustände, welche die neuere Psychologie dem Gefühlsvermögen zuweist, namentlich Lust und Unlust, Gefallen und Mißfallen. Selbst Duns Scotus, sagt Suarez, scheine dieser Ansicht gewesen zu sein: jedenfalls ein Name, dessen auch die neuere Philosophie sich nicht zu schämen hätte.

Allein Suarez erklärt die in Rede stehende Lehre kategorisch für einen Irrthum [1]. Und nicht mehr als das ist

[1] Advertendum est, quosdam Theologos distinguere in appetitu operationes et passiones. Illas dicunt esse actus ab appetitu elicitos,

sie in der That. Freilich scheint die Sprache manche innere Ereignisse als Zustände leidender Art aufzufassen; freilich stellen sich Genuß und Schmerz, Lust und Unlust dem oberflächlichen Beobachter als solche dar, treten, um mit Drobisch zu reden, in unser Bewußtsein als Thatsachen, „die nicht durch uns, sondern mit uns vorzugehen scheinen, so daß wir darunter leiden". Allein nicht das Bewußtsein ist in der Psychologie die letzte Instanz, sondern die urtheilende Vernunft; und die Sprache, das Gebilde der vulgären Auffassung, enthält viel Philosophie, aber doch nicht so viel, daß ihre Anschauungen in allen Fragen der Metaphysik ohne weiteres als entscheidend gelten könnten. Wer einem Laien in der Mathematik von regelmäßigen Dekaedern redet, wird gläubige Ohren finden: und doch ist ein regelmäßiges Dekaeder eine Unmöglichkeit, ein Begriff der nicht gedacht werden kann. Gerade so unmöglich, wie ein solcher Körper, sind aber psychische „Zustände leidender Art". Versuchen wir, den Beweis zu führen.

91. Daß unter einer gewissen Rücksicht alle psychischen Ereignisse mit Recht „Vorgänge leidender Art" genannt

---

has vero minime, sed affectiones quasdam, quae in appetitu ipso ab alio efficiuntur, ut delectatio, dolor etc. Cuius sententiae videtur fuisse Scotus in I. dist. 1. q. 3 et 4, et in IV. dist. 49. q. 7; Bassolis in I. dist. 1. q. 2. art. 1. descr. 4; Mairon. ibid. q. 2; Audifax apud Gregorium in I. dist. 1. q. 2. art. 2. . .

Sed est falsa sententia: quia in appetitu vitae nullus est proprie affectus, qui in sola receptione consistat; alias non esset actus vitae, ut ex supra dictis patet; at hae passiones de quibus loquimur sunt vitales quidam affectus, et ita actus vitae: ergo effici debent ab ipso appetitu, et non tantum recipi. Suar. de passionibus, sect. 1. n. 2. Man vergleiche hierzu die Abhandlung „de voluntario et involuntario in genere, deque actibus voluntariis in speciali", disp. 7. sect. 1. n. 8—10, wo Suarez gegen Scotus den Beweis führt, daß Genuß und Schmerz, Lust und Unlust, Thätigkeiten des Strebevermögens seien, und nicht Zustände leidender Art.

werden können, haben wir bereits im zweiten Abschnitt (63) bemerkt. Ja wir können den Satz noch erweitern, und sagen: Es ist keine Thätigkeit einer erschaffenen Substanz denkbar, welche nicht von einem von dem thätigen Vermögen selbst wenigstens formell Verschiedenen abhängig wäre und bestimmt würde; es gibt darum kein endliches Thun, welches nicht zugleich ein Leiden wäre. Allein in diesem Sinne nimmt die neuere Psychologie das Wort nicht, wenn sie die Gefühle für Zustände leidender Art erklärt. Sonst würde sie ja, aller Logik zuwider, als das unterscheidende Merkmal einer bestimmten Art ein Attribut angeben, welches sämmtlichen Arten der Gattung wesentlich und gemeinsam ist. Jenes Leiden, welches als specifische Differenz die Gefühle von den Erkenntniß- und Strebeacten unterscheiden soll, muß jedenfalls als ein solches gedacht werden, das sich weder in den einen noch in den anderen findet: die Gefühle müssen mithin, im Sinne unserer Gegner, nicht unter einer gewissen Rücksicht, sondern unter jeder Rücksicht und schlechthin ein Leiden sein. Nun „leidet" eine Substanz, wie wir oben (63) sagten, wenn die Weise ihres actuellen Seins in der Art eine andere wird, daß das Princip dieser Aenderung ein von der Substanz selbst Verschiedenes ist: und sie leidet schlechthin und unter jeder Rücksicht, wenn ein von ihr Verschiedenes das ausschließliche und adäquate Princip der Aenderung ist. Die Lehre der neueren Psychologie von der Natur der Gefühle kann mithin keine andere sein als diese: „Die Gefühle sind Aenderungen (Modificationen) des actuellen Seins der Seele, deren ausschließliches, adäquates Princip ein von der Seele selbst, als dem fühlenden Subject, Verschiedenes ist. Die Seele verhält sich, insofern sie fühlt, vollkommen unthätig, receptiv, passiv" [1]. Das ist die Auf-

[1] Daß wir die Lehre von der wir handeln, nicht mißdeuten, beweist

fassung von der wir sagten, und nun beweisen müssen, daß sie einen Widerspruch enthalte, und Unmögliches für wirklich erkläre.

Der Beweis ist nicht schwer. Die „Zustände", d. h. die einzelnen Erscheinungsformen, einer jeden Substanz bilden und unterscheiden sich dadurch, daß die Existenzweise der letzteren sich ändert, insofern die Substanz anfängt, anders zu sein. So ist z. B. ein Stück Wachs verschiedener Erscheinungsformen fähig: es kann fest, es kann flüssig sein; es kann die Gestalt einer Kugel haben, oder die eines eckigen Körpers, oder die einer Scheibe; es kann warm und kalt, grün oder roth sein, es kann unter dem Tische liegen, oder darauf: in jedem dieser besonderen Fälle ist es anders. Auch die besonderen Zustände der menschlichen Seele also bilden sich, insofern dieselbe anfängt, anders zu sein. Nun ist unsere Seele ihrer Natur nach ein geistiges Wesen, d. h. eine einfache lebendige Substanz, eine substantielle Kraft. Eine einfache lebendige Substanz ist aber, insofern sie eben lebt, d. h. insofern sie thätig ist und thätig sein kann; und eine substantielle Kraft ist, insofern sie wirkt und wirken kann. Folglich können die besonderen Modificationen unserer Seele sich in zweifacher Weise bilden, und nur in zweifacher: entweder, indem die Seele anfängt, anders thätig zu sein, anders zu wirken, oder aber, indem die Vermögen der Seele (natürlich oder übernatürlich) von Gott, dem Schöpfer, geändert werden. Eine dritte, von diesen zwei verschiedene Weise, besondere Erscheinungsformen des psychi-

---

der bereits angeführte Satz Essers: „Die Erkenntnisse und Begierden müssen zu den thätigen, die Gefühle hingegen zu den leidenden Seelenzuständen gerechnet werden." Soll hier ein wirklicher Gegensatz ausgedrückt sein, dann muß das Wort „leiden" die Negation alles Thuns bezeichnen. — Dasselbe geht aus den von der Schule Herbarts gebrauchten Ausdrücken nicht minder klar hervor.

schen Seins herbeizuführen, ist nicht denkbar. In der an zweiter Stelle aufgeführten Aenderung verhält sich freilich die Seele ganz passiv: aber unter diese Kategorie wird niemand die Gefühle setzen wollen. Die Annahme, daß die letzteren Vorgänge seien, in welchen die Seele sich vollkommen unthätig und leidend verhalte, widerstreitet mithin dem Begriff und der Natur der Seele, — materialisirt dieselbe. —

Verbinden wir mit diesem Beweise noch einen zweiten. Eines der ersten Principien der Vernunft lehrt uns, daß jedes zufällige Sein eine wirkende Ursache haben müsse, und daß eine contingente Erscheinung ohne wirkende Ursache ein chimärischer Begriff sei. Nun wären aber sämmtliche Gefühle, wenn sich bei ihrer Erzeugung die Seele schlechthin receptiv verhielte, solche Erscheinungen ohne wirkende Ursache. Warum? Nehmen wir ein bestimmtes Gefühl, z. B. jenes des Wohlgefallens, des Genusses, den wir in der Betrachtung einer Achtermann'schen Gruppe, eines Gemäldes von Overbeck oder Cornelius, oder in dem Anhören einer Beethoven'schen Composition finden. Wo ist hier die wirkende Ursache des Genusses? Das Kunstwerk selbst, oder das Schöne der übersinnlichen Welt, dessen klareres Schauen uns durch jenes vermittelt wird, kann doch als solche nicht gelten. Es ist der Gegenstand des Genusses, sein Object; es übt als solches allerdings bestimmenden Einfluß auf den Genuß, einerseits, insofern dieser ohne das Object nicht sein könnte, anderseits, insofern er je nach der eigenthümlichen Natur desselben verschieden geartet ist: die Scholastik anerkannte in diesem Sinne in dem Object des Genusses dessen causa finalis und formalis. Aber als causa *efficiens*, als wirkende Ursache, eine thatsächliche Modification in dem physischen Sein der Seele zu erzeugen, dazu ist doch offenbar weder das Körperliche, das Bild oder die Musik, angethan,

noch auch das übersinnliche Schöne. Denn das letztere ist ja seinem objectiven Sein nach von der Seele, welche den Genuß empfindet, weit entfernt; ja es besitzt in manchen Fällen gar kein Sein außerhalb der göttlichen Intelligenz, und der endlichen Vernunft, welche es actuell erfaßt.

Indeß Hermes und die Schule Herbarts erwiedern uns, daß allerdings nicht der Gegenstand, seinem objectiven Sein nach, die wirkende Ursache des Genusses, allgemein, der Gefühle, sei: aber die Thätigkeit der Intelligenz, insofern sie jenen Gegenstand erfaßt, müsse als solche betrachtet werden [1]).

Allein ist hiermit wohl etwas gesagt? Jene Beschaffenheit der Seele, vermöge deren sie erkennt, anschaut, vorstellt, hat wesentlich keine andere Bestimmung, als eben diese, die Seele zum Erkennen zu befähigen: sie umschließt darum auch nichts, als eben dasjenige, was für diesen Zweck erfordert wird. Mithin ist die Wirksamkeit der Seele als eines erkennenden Wesens eben mit dem Acte der Erkenntniß abgeschlossen. Welches immer auch der Inhalt der Anschauung sein möchte, in welcher Beziehung zu der Natur des Subjects

---

[1]) „Ist der psychische Zustand meine Affection, so finde ich diese als ein . . . vermittelst der Anschauung des Objects erzeugtes Leiden." Hermes, Phil. Einleitung, §. 49. (S. oben S. 251.)

„Die Vorstellung, als Kraft betrachtet, unterliegt dreierlei, aber nicht mehr als drei, Gesichtspunkten, in denen wir die oben §. 52" (s. S. 236 f.) „angeführten Gruppen von Seelenphänomenen wiederfinden." Unter dem zweiten dieser Gesichtspunkte erscheint die „Vorstellung, insofern sie als einzelne, als Glied einer Vorstellungsmasse, auf das Ganze vorstellender Kräfte eine diesem gemäße oder nicht gemäße Rückwirkung ausübt. In diesem Falle erzeugt sie ein (angenehmes oder unangenehmes) Gefühl." Zimmermann, Empir. Psychologie §. 78. (Phil. Propädeutik 2. Aufl. S. 195).

Eine gute Widerlegung der in diesen Worten berührten psychologischen Anschauung der Herbart'schen Schule findet man bei Lotze, Mikrokosmus 1. S. 194—196.

und ihrer Vollendung derselbe sich auch darstellte, die erkennende Seele würde denselben nicht anders als mit der gleichgültigen Schärfe des unbetheiligten Beobachters ins Auge fassen, ob er auch selbst gefahrdrohend für die Fortdauer ihres Daseins erschiene; — sie würde nie und nimmer weder Lust noch Unlust, weder Liebe noch Abscheu empfinden, wäre nicht ihrem Wesen, neben der Fähigkeit zu erkennen, jene natürliche Tendenz, jene innere Nöthigung eingepflanzt, vermöge deren sie die individuelle Natur deren Wesensform sie ist, und die allseitige Vollendung derselben, unausgesetzt affirmirt, und darum diese und alles was mit ihr übereinstimmt, beständig mit Nothwendigkeit, so viel an ihr ist, gewissermaßen setzt: mit einem Worte, wäre sie nicht zugleich ein strebendes Wesen (16 ff.). Durch den Erkenntnißact ergreift sie das Object, die causa finalis, des Genusses, allgemein, des Gefühls: aber dieses letztere selbst als wirkende Ursache zu erzeugen, dazu ist die Seele insofern sie erkennt eben so wenig im Stande, als sie aus einer Strebung die Erkenntnißthätigkeit ihrem physischen Sein nach produciren kann [1]).

Man fasse doch die Begriffe klar ins Auge, und hange nicht bloß an den Ausdrücken. Unter der „Vorstellung, welche auf das Ganze vorstellender Kräfte eine Rückwirkung ausüben“ soll, unter der „das Leiden erzeugenden Anschauung“ (vgl. die vorletzte Note), denkt man sich doch ohne Zweifel eine objectiv wirkliche, concrete Erscheinung. Was ist aber die „Vorstellung“ oder die „Anschauung“, concret und ihrem objectiven Sein nach, anders, als die Seele selbst, insofern sie actuell erkennt? Das Gefühl für ein durch die Anschauung, als wirkende Ursache, erzeugtes Leiden erklären, das heißt

[1]) Vgl. Suarez, de voluntario et involuntario, deque actibus voluntariis, disp. 6. sect. 6. n. 2. — De anima, l. 5. c. 3. n. 3.

mithin gerade so viel, als behaupten, die Seele insofern sie actuell erkennt wirke die Zustände, die man Gefühle heißt, — mit anderen Worten, das Anschauen und das Fühlen, das Erkenntnißvermögen und das Gefühlsvermögen, seien identisch.

92. Wir bezeichnen folglich mit Recht die Lehre, wonach die Gefühle Zustände leidender Art sein sollen, als wissenschaftlich unzuläßig. Nichtsdestoweniger hat man auch diese Ansicht durch Berufung auf die beiden Fürsten der socratischen Schule stützen wollen. „Schon Aristoteles", bemerkt Esser in einer Note zu der oben (S. 251) gegebenen Argumentation, „kannte den Unterschied des thätigen und leidenden Vermögens, und bestimmte ihn richtig. Metaph. IX, 1. gegen das Ende" (Psych. S. 366). Sollte man nicht glauben, Aristoteles lehre an der citirten Stelle gleichfalls, daß es ein psychisches Vermögen gebe, dessen Aeußerungen leidender Art seien? Aber in dem ganzen ersten Kapitel des neunten Buches der Metaphysik ist von psychischen Vermögen gar nicht die Rede: sondern allgemein von dem Begriff des „Vermögens" (*δύναμις*) nach seinem ganzen Umfange. Was Aristoteles rücksichtlich des leidenden Vermögens sagt, ist Folgendes: „Auch jene Beschaffenheit der Dinge, kraft deren sie das Object der Thätigkeit eines Anderen sein können, nenne man mit Recht Vermögen, und zwar ‚Vermögen zu leiden' (*δύναμις τοῦ παθεῖν*). So habe z. B. das Fette das Vermögen, verbrannt, das Weiche das Vermögen, zerdrückt werden zu können." Die Stelle gehört mithin offenbar gar nicht zur Sache.

Dafür will Tennemann die in Rede stehende Lehre wieder bei Plato finden. „Lust und Unlust", berichtet er, indem er die psychologischen Ideen Plato's entwickelt, „Lust und Unlust (denn für die Gattung, Gefühle, findet sich noch kein besonderer Ausdruck bei Plato,) sind Veränderungen des Ge-

müths (*γένεσις, κίνησις*,) bei denen es sich leidend verhält" [1]). Als Beweis hierfür werden zwei Stellen citirt, aber nicht aufgeführt [2]). Wir bedauern, hier nur das Urtheil wiederholen zu können, welches wir oben (86. S. 242) von Biunde hörten. Plato denkt in den citirten Stellen nicht an das, was Tennemann darin finden will. Im Philebus soll gezeigt werden, daß die Lust kein (eigentliches) Gut sei; Plato weist, um dies darzuthun, darauf hin, daß die Lust nicht ein Dauerndes ist, sondern ein Werdendes (*γένεσις*), das sich ändert und wieder vergeht [3]). Daß aber im neunten Buche „über den Staat" die Lust und die Unlust eine Bewegung (*κίνησις*) genannt werden, beweist jedenfalls eher das gerade Gegentheil von dem, was Tennemann daraus folgert. Beweise dieser Art können in der That nur dazu dienen, die Doctrin welche sie stützen sollen, verdächtig zu machen. —

So jung, wie die neuere Philosophie und ihre Dreitheilung der Seelenvermögen, ist übrigens die Lehre von einem psychischen Vermögen leidender Art doch nicht. Vielleicht im Zusammenhang mit der oben erwähnten Ansicht des Scotus, wonach Lust und Schmerz Zustände leidender Art sein sollten, trat sie bereits im Mittelalter auf: freilich unter anderer Gestalt, aber unter einer solchen, daß es keiner starken Metamorphose bedurft hätte, um sie in die neuere Theorie von einem Gefühlsvermögen leidender Art umzuwandeln [4]).

[1]) Tennemann, Geschichte der Philosophie, 2. S. 438.

[2]) Phileb. ed Bip. vol. 4, 294. 296. Steph. 53. c. 54. c. — De republ. 9. Bip. vol. 7, 264. Steph. 583.

[3]) Tiedemann, Dialogorum Platonis argumenta, p. 121.

[4]) De principio elicitivo actus appetendi variae fuerunt sententiae. Quidam censuerunt, huiusmodi actum fieri ab obiecto appetibili apprehenso, recipi vero in potentia appetitiva, quam mere passivam esse credunt. Alii voluerunt, fieri a quadam potentia appetitiva mere activa, recipi vero in appetitiva, quam mere passivam esse ponebant. Haec

So zahlreich auch die Richtungen sind, welche von der Wahrheit abführen, dennoch bewährt sich auch auf dem Gebiete der Speculation das Wort des Weisen, daß „nichts unter der Sonne neu ist".

93. Unter allen Philosophen, welche die bisher besprochene Anschauung von dem Wesen der Gefühle festhalten, ist uns, wie wir schon andeuteten, keiner begegnet, der mit solchem Eifer und mit so redlicher Sorgfalt die Gründe für dieselbe zusammengestellt hätte, wie Esser. Wir fassen darum auch das zweite Argument, welches er auf das oben (S. 251) angeführte folgen läßt, noch kurz ins Auge, da dies nicht wenig zur vollständigeren Klärung der Sache beitragen kann.

„Es ist wahr," fährt Esser fort, „daß allen unseren Gefühlen eine, wenn auch nur dunkle, Vorstellung zu Grunde liegt, und daß sich an die meisten Gefühle sofort ein Begehren oder Verabscheuen anschließt, welches Letztere aber keineswegs immer der Fall ist, wie z. B. der Feigling eine heroische That zwar bewundert, aber die Verrichtung derselben keineswegs begehrt. Aber es ist falsch, daß der eigenthümliche Gemüthszustand, den wir Gefühl nennen, z. B. die Freude über die Wiedergenesung eines nahen Anverwandten, oder der Verdruß über die Kränkung eines alten, ehrwürdigen Mannes, theils eine Erkenntniß, theils ein Begehren, oder beides zugleich sei: das Gefühl ist die der Seele zusagende oder nicht zusagende, die sie emporhebende oder unterdrückende Stimmung, weder ein Begehren noch ein Verabscheuen, sondern eine Affection, eine Disposition der Seele selbst in sich allein und für sich allein, abgesehen von der Erkenntniß und von der Begierde; bei welcher Affection das mit ihr verbundene Erkennen und Begehren sich sehr in den Hintergrund

---

tamen impossibilia sunt: . . est enim actus amandi vitalis et immanens, qui necessario fieri debet ab ipsa potentia, in qua recipitur. Suar. de anima lib. 5. c. 3. n. 1.

gestellt findet, wenn nicht für den Augenblick ganz aus dem Bewußtsein schwindet" [1]).

Wenn Esser hier in Abrede stellt, daß ein Gefühl „theils eine Erkenntniß, theils ein Begehren, oder beides zugleich sei", so hat er vollkommen Recht. Die Bemerkung bezieht sich auf nicht bestimmt genug ausgedrückte, darum doppelsinnige, Behauptungen früherer Gegner der trichotomistischen Theilung, namentlich Krug's: uns trifft sie nicht. Dieses vorausgesetzt, können wir den in der angeführten Stelle enthaltenen Grund kurz und schärfer also ausdrücken:

„Bewunderung, Freude, Verdruß, sind wahre Gefühle: aber sie bestehen keineswegs in einem Begehren, können mithin nicht als Thätigkeiten des Begehrungsvermögens gelten."

Wir sind dieser Argumentation bereits im Anfange (3. S. 10, Note) zuvorgekommen. Dort hoben wir hervor, daß das Wort „begehren" zwei Bedeutungen hat: eine erste, engere, specifische, und eine zweite, weitere, generische. Wenn z. B. Schiller, „Liebe und Begierde" gegen einander stellend, ausruft:

„Recht gesagt, Schlosser! Man liebt was man hat, man begehrt was man nicht hat:
„Denn nur das reiche Gemüth liebt, nur das arme begehrt" —

so gebraucht er das Wort „begehrt" in seiner ersten, engeren Bedeutung, in welcher es, nach der richtigen Definition die er selbst gibt, jene Strebethätigkeit bezeichnet, die ihren Gegenstand noch nicht umfaßt, sondern zu umfassen sucht. Strebungen dieser Art nun, Begehrungen im ersten und specifischen Sinne des Wortes, sind es, welche unter den Thätigkeiten des Strebevermögens die zahlreichste Klasse bilden, deren wir uns überdies naturgemäß am klarsten bewußt werden: das

[1]) Esser, Psychologie, §. 83. S. 366. Im Wesentlichen dieselben Gedanken finden sich bei Reubig, Die Gefühllehre, S. 51. 60.

ist, wie wir oben mit Pallavicini bemerkten, der Grund, weshalb man gerade nach ihnen das Vermögen benannt hat, welches ihr unmittelbares Princip bildet. Aber eben in Folge dieser Benennung empfing nun das Wort, in dem Ausdruck „Begehrungsvermögen", seine zweite, generische Bedeutung, kraft deren es sämmtliche Thätigkeiten bezeichnet, welche in dem Strebevermögen wurzeln. Es ist mithin ein Irrthum, wenn man glaubt, Acte des Begehrungsvermögens seien allein die Begehrungen im ersten Sinne des Wortes, d. h. die Begierden; und es ist ein falscher Schluß, wenn man daraus, daß Genuß, Freude, Liebe, nicht Begierden sind, folgern will, sie seien Aeußerungen einer von dem Begehrungsvermögen verschiedenen Anlage. Eben um jenen Irrthum auszuschließen, haben wir uns für den Namen „Strebevermögen" entschieden, und denselben in unserer ganzen Abhandlung festgehalten. Esser ist dem Mißverständnisse nicht entgangen: das beweist unwiderleglich eine spätere Stelle, wo er die eigenthümliche Natur der Aeußerungen des Begehrungsvermögens characterisirt. „Der Gegenstand" (des Begehrens), so lesen wir dort, „ist dem begehrenden Gemüthe nicht unmittelbar gegenwärtig; auch hört das Begehren selbst auf, sobald wir im Besitz des Gegenstandes sind. . . Mit dem Begehren als solchem ist immer ein Gefühl und zwar ein unangenehmes Gefühl verbunden, welches hervorgeht aus einem gewissen Mangel oder Bedürfnisse der Seele, dem durch das Begehren abgeholfen werden soll. Das Begehrungsvermögen ist somit nur eine Fortsetzung des Gefühlsvermögens, und Gefühl und Begierde unterscheiden sich so, daß das Gefühl bereits im Besitze dessen ist, worauf es naturgemäß hingerichtet ist, wogegen die Begierde einen Umweg machen muß, um zu ihrem eigentlichen Ziele zu gelangen" [1]).

---

[1]) Esser, Psychologie, §. 125. S. 539.

Man sieht, allein das Streben nach dem „was man nicht hat", betrachtet Esser als die Aeußerung des Begehrungsvermögens[1]). Aber, um mit Joseph von Görres zu reden, „es hat, nach Augustin, der Wille einen eigenthümlichen Act, nämlich zu fassen und zu umfassen und das Gefaßte zu besitzen"[2]). In der That, wenn es das Strebevermögen ist welches das Gut „begehrt", es sucht, nach demselben greift und langt, wird dann nicht auch das Ergreifen, das Festhalten und Umfassen des erreichten Gutes, d. h. der Genuß, die Freude, wesentlich eine Aeußerung desselben Vermögens sein?[3]) Wenn man ein Stück Eisen in die Nähe eines Magnets bringt, so zieht er es an sich, und hält es fest. Ist es wohl je einem Physiker in den Sinn gekommen,

---

[1]) Auch dieser Irrthum gehört wieder zu jenen, welche nicht neu sind. Bereits der heilige Thomas sah sich veranlaßt, denselben zurückzuweisen. Indem er über das Wollen Gottes handelt, macht er die Einwendung: „Voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, quum sit rei non habitae, imperfectionem designat, quae Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo." Darauf lautet die Antwort: „Voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quae licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quae non habet, sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo: et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quae semper habet bonum, quod est eius obiectum." Thom. S. 1. p. q. 19. a. 1. ad 2.

Dasselbe wird später (S. 1. p. q. 59. a. 1. ad 2) in Rücksicht auf die Engel wiederholt. Man begreift in der That nicht, wie Esser übersehen konnte, daß aus seiner Auffassung des Begehrungsvermögens sich die nothwendige Folgerung ergibt, es könne von einem Wollen (d. h. von Begehrungsacten) weder bei Gott, noch bei den Engeln und den Seligen die Rede sein.

[2]) Einleitung zu H. Suso's Schriften von M. Diepenbrock, S. LIV. — Man vgl. oben (N. 16. S. 47, Note) die Stellen, in welchen der heilige Johannes von Damascus und St. Thomas das Strebevermögen characterisiren.

[3]) Vgl. Thom. contr. Gent. 4, 19. und Aug. de civ. Dei 14, 6 (oben, S. 77 und 111 f.).

zwei wesentlich verschiedene Kräfte in dem Magnet zu postuliren, eine wodurch er anzieht, und eine wodurch er festhält?

Essers Argumentation ist mithin unrichtig. Die Freude über die Genesung eines nahen Verwandten ist nichts anders, als eine Strebung welche ihr Object umfaßt hat. Der Verdruß hingegen über die Kränkung eines ehrwürdigen alten Mannes ist umgekehrt die aufhebende, negirende Thätigkeit des Strebevermögens, einem Object gegenüber, welches der Richtung desselben zuwider, und doch wirklich ist. Und wenn „der Feigling die heroische That zwar bewundert, aber keineswegs begehrt, sie selbst zu verrichten", so folgert man auch hieraus die Thesis Essers, das Gefühl sei nicht ein Act des Begehrungsvermögens, abermals nur vermöge der Voraussetzung, daß das Begehren im specifischen Sinne des Wortes die einzige Aeußerung dieses Vermögens bilde. Die Liebe hat verschiedene Grade. Man kann sehr wohl eine Handlung von hohem ethischem Werthe als solche anerkennen und lieben, d. h. sie bewundern, und doch nicht geneigt sein, sie selbst zu setzen. Dies wird der Fall sein, so oft eine andere stärkere Liebe das Herz beherrscht, welche durch unfruchtbare Bewunderung nicht beeinträchtigt wird, aber bei der wirklichen Vollziehung der bewunderten Handlung verläugnet werden müßte. Nicht bloß, wenn sie das Eisen schmilzt, ist die Wärme Wärme: dem Wesen nach das gleiche Element ist auch da wirksam, wo das Wasser aus dem festen in den tropfbar flüssigen Aggregatzustand übergeht, oder das Quecksilber in dem letzteren verharrt. Man vergleiche oben N. 29, und „Die Schönheit und die schöne Kunst" S. 505.

94. Ueber die erste Auffassung der Gefühle dürften wir hiermit genug gesagt haben. Wir wollen nicht dabei verweilen, noch auf manchen Widerspruch aufmerksam zu machen, zu welchem dieselbe ihre Vertheidiger geführt hat. Nur eine Bemerkung mag hier noch ihren Platz finden.

Oben (83) äußerten wir, ein vorzüglicher Grund, in Folge dessen die neuere Philosophie dahin kam, das Gefühlsvermögen als ein besonderes dem Strebevermögen gegenüberzustellen, scheine uns darin zu liegen, daß sie den Unterschied der Gemüthsbewegungen im engeren Sinne und der Gemüthsthätigkeiten im engeren Sinne, kürzer, den Unterschied der natürlichen und der freien Acte des Gemüths, nicht beachtete. Aus den Grundsätzen der Hermesischen Schule, meinen wir, läßt sich das offenbar nachweisen. Ihren Ansichten gemäß streitet die aus dem Subject hervorgehende Nothwendigkeit des Strebens nicht mit der Freiheit desselben; jede Aeußerung des höheren Strebevermögens ist frei, wenn sie mit den Grundsätzen der Vernunft, mit den Anforderungen des Sittengesetzes, übereinstimmt[1]). Es leuchtet ein, daß nach einer solchen Verwechselung der ethischen Freiheit mit der physischen der Unterschied zwischen freien und natürlichen Acten des Strebevermögens, wie wir ihn (36. 52) angegeben haben, nicht mehr anerkannt werden konnte. Denn nach dem aufgestellten Begriff waren sämmtliche Aeußerungen des Begehrungsvermögens, welche der Vernunft gemäß sind, frei, und unfrei nur diejenigen, welche dem Sittengesetze zuwiderlaufen. Hätte man nun desungeachtet fortfahren wollen, die Gemüthsbewegungen im engeren Sinne, d. h. die Gefühle,

---

[1]) Die Beweise dafür, daß dies wirklich die Lehre Hermes' ist, gibt Kleutgen, „Die Theologie der Vorzeit" Bd. 1. S. 206—245. (2. Aufl. S. 452 ff.)

Die gleiche Anschauung stellt übrigens auch mit klaren Worten einer der ausgezeichnetsten Schüler von Hermes auf, der edle Dieckhoff. „Ex his quae diximus apparet, liberum hominis arbitrium accuratissime definiri, si dicamus, illud in ea humani animi facultate esse positum, *qua homo ad normam rationis voluntatem suam et actiones suas ipse regere et moderari possit,* neglectis non solum externis aliter agendi illecebris, sed etiam suo ipsius voluptatis studio, si hoc rationi repugnet." Compend. Ethicae christ. cath. Proleg. §. 7. p. 15. 16.

als Thätigkeiten des Begehrungsvermögens zu betrachten, dann würde man genöthigt gewesen sein, jene Gefühle, welche mit der Vernunft und dem Sittengesetz übereinstimmen, z. B. jede unwillkürliche Regung der Dankbarkeit, des Mitleids, der kindlichen Liebe, sowie jede Wirkung der „zuvorkommenden“ Gnade im Menschenherzen, insgesammt für freie, mithin auch für verdienstliche Thätigkeiten zu erklären; umgekehrt hätte man jede ungeordnete Gemüthsbewegung als sündhaft und strafbar verurtheilen müssen, und das Maaß ihrer Strafbarkeit wäre ausschließlich ihre objective Verkehrtheit gewesen, ohne Rücksicht auf die größere oder geringere Klarheit des Bewußtseins, womit sie zugelassen wurde. Die Schule von Georg Hermes war zu scharfsinnig, um das Irrthümliche einer solchen Lehre nicht zu fühlen. Wollte sie aber dieser nothwendigen Folgerung aus ihrer Theorie von der Freiheit entgehen, dann ließ sich kaum ein anderer Ausweg finden, als dieser, in Abrede zu stellen, daß die Gefühle Acte des Strebevermögens seien, und sie dafür einer dritten psychischen Anlage zuzuweisen, welche von jenem wesentlich verschieden wäre.

Wir wollen gerade nicht behaupten, daß Hermes selbst diese Reflexion gemacht, diesen Ausweg gesucht und mit Bewußtsein betreten habe. Er nahm die trichotomistische Theilung aus der kritischen Philosophie von Königsberg. Aber eben die Kantische Ethik war es auch, welcher er seinen Begriff des Sittengesetzes, der Pflicht und der Freiheit entlehnte[1]: darum bildete die Dreizahl der Seelenvermögen auch in seinem wissenschaftlichen Bau einen unentbehrlichen Pfeiler.

[1]) Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, Bd. 1. S. 239. (2. Aufl. S. 484.)

III.

Die zweite Auffassung des Gefühlsvermögens in der neueren Psychologie. Die Gefühle als „unmittelbare Wahrnehmungen unserer inneren Zustände“.

95. Irren wir nicht, so zählt diese zweite, jetzt zu besprechende Theorie von dem Wesen der Gefühle gegenwärtig weit mehr Anhänger, als jene, mit der wir uns im vorigen Paragraphen beschäftigten. Wir können nicht umhin zu gestehen, daß uns das Wunder nimmt. Denn die philosophische Unzuläßigkeit dieser zweiten Auffassung scheint uns viel offenbarer zu sein: jedenfalls würden ihre Vertreter sich unter den Gelehrten der Vorzeit vergebens nach einem Duns Scotus, oder nach einem anderen berühmten Namen umsehen, auf den sie sich berufen könnten. Ihnen gegenüber kämpft die Schule von Georg Hermes auf unserer Seite; und selbst Kant, glauben wir, würde gegen sie mit uns gemeinsame Sache machen. Biunde widmet ihrer Widerlegung zwölf Seiten (Psychologie 2. S. 32—44); Esser aber sagt: „Das Wort Gefühl wird hier“ (wo von den Aeußerungen des Gefühlsvermögens die Rede ist) „nicht in seiner transitiven Bedeutung genommen, . . sondern es kommt nur in seiner intransitiven Bedeutung, als eine der Seele zusagende oder nicht zusagende Stimmung ihrer selbst, zur Sprache. Die Festhaltung des Wortes in seiner bloß transitiven Bedeutung hat zu den gröbsten Mißverständnissen, und sogar zur Verbannung der Gefühle aus dem Reiche der Seelenzustände, Veranlassung gegeben.“ (Psychologie, S. 367.)

In diesen Worten ist das Eigenthümliche der in Rede stehenden Auffassung bereits angedeutet. Die Vertreter derselben definiren die Gefühle als „unmittelbare Wahrnehmungen unserer, angenehmen oder unangenehmen, inneren Zu-

stände"; oder als „das unmittelbare Innewerden eines psychischen Zustandes oder Vorganges". So lehren Ernst Platner, Maaß[1]), H. B. Weber[2]), Klein[3]), Beneke, Neubig[4]), Silesius, Wittmann[5]), Beck, Hirscher, und manche andere. Ihre Erklärungen stimmen freilich nicht alle dem Wortlaute nach überein, aber im Wesentlichen sagen sie dasselbe. Man vergleiche die folgenden.

„Das Gefühl ist ein Bewußtsein unsers gegenwärtigen Zustandes." Platner, Neue Anthropologie S. 245. vgl. Phil. Aphorismen §. 1115.

„Die Gefühle des Herzens sind das Innewerden des von irgend einer Seite (entweder wirklich oder in der Vorstellung) geförderten oder gehemmten Menschenwesens." Hirscher, Katechetik (Tübingen 1832. 2. Aufl.) §. 87. S. 449.

„Die Innewerdung unseres eigenen, sich durch Lust oder Schmerz äußernden Zustandes, insofern derselbe durch die Innewerdung des Uebersinnlichen veranlaßt wird, nennen wir Gefühl." Silesius, Anfangsgründe der Psychologie (Wien 1848) S. 88.

„Gefühl im allgemeinen ist ein unmittelbares Innewerden des eigenen Zustandes, inwiefern er dem Selbst entspricht oder widerstreitet." Beck, Grundriß der empirischen Psychologie (5. Aufl. Stuttgart 1856) S. 48. (vgl. oben S. 235).

„Das Gefühl ist das unmittelbare Bewußtsein der momentanen Steigerung oder Herabstimmung der eigenen psychischen Lebensthätigkeit." Nahlowsky, Das Gefühlsleben S. 48.[6])

---

[1]) Versuch über die Gefühle, besonders über die Affecte. 1811.

[2]) Ueber Einbildungskraft und Gefühl. Stuttgart 1817.

[3]) Anschauungs- und Denklehre.

[4]) Die Gefühllehre. Baireuth 1829.

[5]) Die Erfahrungsseelenlehre (Wien 1836) §. 56.

[6]) Es mag auffallen, daß Nahlowsky jetzt auch als Vertreter dieser zweiten Auffassung erscheint, nachdem wir ihn früher (S. 250) unter denen der ersten gefunden. Wir haben das nicht zu verantworten. Uebri-

„Das Gefühl ist das Verhältniß des unmittelbaren Sich-gegen-einander-messens unserer Seelenthätigkeiten." Beneke, Skizzen zur Naturlehre der Gefühle, §. 1. S. 27. [1])

Von den so definirten Gefühlen bemerken die bezeichneten Gelehrten dann weiter, daß zu denselben insbesondere Freude und Schmerz, Liebe und Abscheu, Hoffnung und Furcht, Angst, Zorn, u. s. w., gehören; daß sie sich „nach ihrer Natur" in sinnliche, sinnlich-geistige, und geistige, nach ihrem Grade und ihrer Stärke aber in schwache und starke oder heftige abtheilen lassen, und die heftigen insbesondere Affecte heißen.

96. Also ein Gefühl ist ein unmittelbares Innewerden unseres inneren, angenehmen oder unangenehmen, Zustandes: mit anderen Worten, ein Wahrnehmungsact, eine perceptive Thätigkeit, deren Object das augenblicklich in der Seele Vorgehende bildet. — In „Hermann und Dorothea" dichtet Göthe:

„Der Mensch soll
Immer streben zum Bessern, und, wie wir sehen, er strebt auch
Immer dem Höheren nach, zum wenigsten sucht er das Neue.
Aber geht nicht zu weit! Denn neben diesen Gefühlen
Gab die Natur uns auch die Lust zu verharren im Alten,
Und sich dessen zu freun, was jeder lange gewohnt ist."

Das Streben nach dem Höheren und Besseren, das Verlangen nach Neuem, die Lust und die Freude am Gewohnten, welche Göthe hier, sicher ohne unserer Sprache Gewalt anzuthun, unter dem generischen Ausdruck „Gefühle" zusammenfaßt, sind das wohl Acte des Wahrnehmens? — So schön und so deutsch singt der edle Stolberg:

gens tritt eine ähnliche Vermischung beider Auffassungen auch bei andern hervor: so bei Beck, a. a. O.

[1]) Da Beneke (S. 39) versichert, diese seine originelle Erklärung sei von der (an erster Stelle von uns gegebenen) Platners nur anscheinend verschieden, so müssen wir es ihm wohl glauben.

„Jegliches Gefühl, das nur
Im Munde, oder in Geberden lebt,
Auch jenes, das im leeren Hirne spukt
Wie im verlaßnen Haus' ein Poltergeist,
Und auch der Wechselbalg der Phantasie,
Der langen Weile Säugling, den der Wahn
Erzeugte, und Empfindung nennen will,
Sind Mißklang! doch der Gräuel ärgster ist
Des mannigfalt'gen Mißklangs Unmusik
Der unempfundenen Empfindungen,
Die Frankreichs kalte Muse erst ersann,
Und zahllos, wie die Moden von Paris,
In unsre leeren Schädel schüttete.
O Schmach, wir taumeln ohne Trunkenheit!
Dem Narren ähnlich, dem man, statt des Weins,
Gefärbtes Wasser in dem Becher bot.

Empfindung ist das göttlichste Geschenk
Des Himmels, und je mehr dem Menschen ward,
Je edler wird er, wenn den schönen Strom
Die herrschende Vernunft im Bett erhält.
Die helle Thräne zärtlichen Gefühls
Bei fremder Noth, stürzt nie zu heiß herab
Auf schöne Wangen; Mädchen, achte nicht
Des kalten Bruders Spott, wenn dir der Tod
Des Sängers, den sein Rohr im Busche traf,
Das Auge trübt, und wenn des Gründlings Schmerz
Dich härmt, der zappelnd an der Angel hängt.

Empfindung, welche ungeheißen kommt,
Ist nicht Empfindelei; Empfindelei
Wird nimmer zur Empfindung, trägt zwar Bild
Und Ueberschrift, geprägtem Messing gleich,
Doch Messing bleibet Messing, Gold ist Gold.
Kennst du den Prüfstein, der des Herzens Gold
Bewähret? Selbstverläugnung heißet er" [1]).

---

[1]) Jamben („Der Prüfstein".)

Was Stolberg hier „Gefühl", und, mit dem synonymen Ausdruck, „Empfindung" nennt, ist ohne Zweifel eben das, was die vorher bezeichneten Psychologen definiren wollen, wenn sie den Begriff der Aeußerungen ihres Gefühlsvermögens aufstellen. Ist aber Stolbergs Gefühl ein „Innewerden", eine perceptive Thätigkeit? ist „die helle Thräne zärtlichen Gefühls bei fremder Noth" die naturgemäße Folge und Offenbarung der „Wahrnehmung eines inneren psychischen Vorganges", und der Affe der Empfindung, die „Empfindelei", ist sie das Zerrbild eines „Innewerdens"? Wir meinen, die einfache Reflexion auf das, was jeder Deutsche denkt, wenn er von Gefühlen redet oder reden hört, muß einen jeden überzeugen, daß Esser vollkommen Recht hatte, da wir ihn vorher (95) die Bedeutung des Wortes in seinem transitiven Sinne ausschließen hörten, und Reichlin-Meldegg nicht minder, wenn er schon früher mit Eduard Schmidt bemerkte: „Dies ist also das Erste, auf dessen genaueste Beobachtung wir dringen müssen, festzuhalten, daß das Gefühl nur die jedesmalige Stimmung des Gemüths sei: und dabei haben wir hauptsächlich vor dem Mißverstande zu warnen, nach welchem man es als eine Bemerkung solcher Stimmungen, als ein Bewußtsein derselben, oder ein Wissen davon sich vorstellt" [1].

Indeß fassen wir die Sache näher ins Auge. Oben (59) sahen wir, wie das Wort „Gefühl", nach seiner zweiten übertragenen Bedeutung, in doppeltem Sinne angewendet werden kann, activ und passiv. In dem ersten bezeichnet es das Selbstbewußtsein, und die Acte desselben, die Erkenntniß unserer eigenen inneren Zustände; in seinem passiven Sinne hingegen ist es der generische Name für eine besondere Klasse

[1]) Reichlin-Meldegg, Psychologie des Menschen, S. 637. Schmidt, Theorie des Gefühls, S. 137.

der Objecte des Selbstbewußtseins, für jene unserer inneren Zustände, welche unter den psychischen Vorgängen von der vorzüglichsten Bedeutung sind. Hiernach mögen wir allerdings im allgemeinen nichts dagegen einzuwenden haben, wenn die Vertreter der in Rede stehenden Auffassung die Acte, durch welche wir unsere eigenen inneren Vorgänge innewerden, um dieselben wissen, „Gefühle" nennen; mag auch der herrschende Sprachgebrauch diese Bezeichnung nicht sehr empfehlen. Allein durch nichts begründet dürfte es doch sein, wenn man für dieses Fühlen, für dieses Innewerden unserer eigenen Zustände, ein besonderes drittes Vermögen postulirt; und als eine ganz eigenthümliche Begriffsverwechselung muß es erscheinen, wenn man die Wahrnehmung unserer Zustände mit ihren Objecten, d. h. mit diesen Zuständen selbst, identificirt, — wenn man das Fühlen und das Gefühlte für eins und dasselbe hält.

97. Es sei, sagten wir, durch nichts begründet, wenn man das „Innewerden unserer eigenen inneren Zustände" als eine Thätigkeit betrachtet, welche einem besonderen, von den zwei seit alter Zeit angenommenen, wesentlich verschiedenen, dritten Vermögen zugeschrieben werden müsse. Denn die Perception des eigenen Leibes und seiner Modifiationen ist jedem sensitiven Wesen eben dadurch gegeben, daß es überhaupt das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung (das „niedere Erkenntnißvermögen") besitzt: sie ist eine Thätigkeit des inneren Gefühlsinnes (6). In gleicher Weise ist das Vermögen, kraft dessen die vernünftige Creatur als solche ihre inneren Vorgänge inne wird, und um dieselben weiß, nichts anders als jene ihre Vollkommenheit, welche sie überhaupt befähigt, die Dinge durch rein geistige Thätigkeit, ohne Hülfe eines leiblichen Organs, zu erfassen: einfacher, das Wissen um uns selbst, das Selbstbewußtsein, ist eine wesentliche Thätigkeit des höheren Erkenntnißvermögens oder der

Vernunft. Diese zwei Sätze hat die Philosophie lange außer Zweifel gesetzt, und mit zu großer Evidenz bewiesen, als daß wir sie hier nicht als gewiß voraussetzen dürften (vgl. N. 15).

Aber vielleicht wollen unsere Gegner, indem sie das Innewerden, welches sie als die Aeußerung ihres Gefühlsvermögens bezeichnen, ein „unmittelbares" nennen, uns andeuten, daß sie darunter eine von dem Selbstbewußtsein verschiedene Thätigkeit verstehen: jene nämlich, welche man unter dem Namen des „directen, unmittelbaren Bewußtseins" (conscientia sui directa) oder des „inneren Sinnes" (sensus intimus) dem „reflexen Selbstbewußtsein" (conscientia sui reflexa) gegenüberstellen zu müssen geglaubt hat. Dieser innere Sinn, lehrte man, sei eine primitive, immerwährende, von dem Wesen der Seele untrennbare Thätigkeit, vermöge deren sie ihre eigenen Zustände, gleich vom Beginn ihres Daseins an, inne werde; das reflexe Selbstbewußtsein hingegen erzeuge sich dadurch, daß das höhere Erkenntnißvermögen das durch den inneren Sinn Erfaßte, die Seele in ihren besonderen Zuständen, zum Object seiner Thätigkeit mache. Wir halten diese aus der Schule des Cartesius stammende Unterscheidung eines inneren Sinnes und eines reflexen Selbstbewußtseins für irrthümlich und grundlos: und wir dürfen uns der Mühe, diese unsere Ansicht zu rechtfertigen, nach Kleutgens gründlichen Erörterungen über diesen Gegenstand [1]) und nach dem oben (15) von uns Gesagten überheben. Allein gesetzt auch, es gäbe einen vom Selbstbewußtsein verschiedenen „inneren Sinn": würden dessen Thätigkeiten ihrem Wesen nach wohl anderer als *perceptiver* Natur sein? Sie wären Wahrnehmungen, und berechtigten mithin die Psychologie keineswegs, ein vom Erkenntnißvermögen verschiedenes drittes „Vermögen des Fühlens" aufzustellen.

---

[1]) Die Philosophie der Vorzeit, 1. N. 102 ff. S. 176—205.

98. Indeß wir können auch hiervon absehen: wir können den Vertheidigern der in Rede stehenden Auffassung gestatten, ein eigenes drittes Vermögen aufzuführen, durch welches die Seele ihre eigenen Zustände „unmittelbar innewerde"; ganz eigenthümlich und unerklärlich bleibt in ihrer Theorie doch immer jene, durch die Doppelsinnigkeit des Ausdrucks doch allzu schwach verdeckte, Begriffsverwechselung, vermöge deren sie, wie wir vorher andeuteten, die Gefühle in der activen und die Gefühle in der passiven Bedeutung ohne weiteres geradezu identificiren. Diese Begriffsverwechselung war es, welche wir bei der oben, S. 155, gestellten Frage im Auge hatten. Man denke, Beispiels halber, an den bekannten Zug aus dem Leben des Archimedes. Vor übermäßiger Freude über die unerwartet im Bade gemachte Entdeckung wie außer sich, eilt er, nur halb angekleidet, durch die Straßen von Syracus nach Hause, einem jeden der ihm begegnet sein „εὕρηκα" zurufend. Analysiren wir die Thätigkeiten, welche bei dieser Gelegenheit in der Seele des Philosophen vorgingen, so lassen sich dieselben auf vier zurückführen. Die erste war jener Act seiner Vernunft, wodurch er plötzlich das physikalische Gesetz erkannte, daß ein Körper, in eine Flüssigkeit getaucht, an seinem Gewicht soviel verliert, als das Volumen der Flüssigkeit wiegt, welches er aus der Stelle drängt. Dieses Erkenntnißactes war er sich zugleich bewußt, und in diesem Innewerden bestand seine zweite innere Thätigkeit. Die dritte, an diese sich unmittelbar anschließende, war der Affect, die Gemüthsbewegung maaßloser Freude über die gemachte Entdeckung; und mit der Freude verband sich, als vierte Thätigkeit, abermals ein Innewerden, die unmittelbare Perception dieser Freude durch das Selbstbewußtsein. Es muß doch, dünkt uns, einem jeden einleuchten, daß sowohl dieses Innewerden der Freude, als das frühere, das Wissen um die neu ge-

wonnene Erkenntniß des physikalischen Gesetzes, von der Freude selbst, sowie überhaupt von jedem Affect, specifisch verschiedene Acte sind; daß weder die Freude, noch irgend eine andere Gemüthsbewegung, sich als Art unter jene Gattung psychischer Erscheinungen subsumiren läßt, welche man „Gefühle" im activen Sinne des Wortes nennt, und als „das unmittelbare Innewerden innerer Vorgänge" definirt. Die „Gefühle" im passiven Sinne, die Gemüthsbewegungen, bilden, wie alle anderen Aeußerungen des psychischen Lebens, lediglich das Object dieses Innewerdens. Sie selbst für ein Innewerden erklären; umgekehrt, die Acte der inneren Wahrnehmung oder des Selbstbewußtseins, durch bloße Steigerung ihrer Intensität, zu Affecten werden lassen, und sie als solche Freude oder Schmerz, Liebe oder Abscheu, Angst, Zorn, Furcht, Hoffnung, nennen, das ist jedenfalls eben so unphilosophisch, als wenn man die Thätigkeit des Auges mit den Gestalten und Farben, das Hören mit den Schallwellen oder mit den Tönen, die Geschmacksperception mit der Süße und der Bitterkeit, identificirte. Eben das thun aber die Vertreter dieser zweiten Auffassung des Gefühlsvermögens: der Beweis dafür liegt in ihrer Theorie selbst, wie wir dieselbe oben (95) nach ihren Schriften characterisirt haben.

99. Eine Frage glauben wir noch kurz berücksichtigen zu sollen. Die neuere Psychologie pflegt in ihrer Theorie des Gefühlsvermögens mehrere besondere Arten der Gefühle und des Gefühls zu behandeln. So ist namentlich die Rede von den sympathetischen, ästhetischen, intellectuellen, moralischen, religiösen, Gefühlen; und wiederum von dem Gefühl (oder von dem Sinn) für Recht und Wahrheit, für das Schöne, für das Edle und sittlich Gute, oder auch von dem ästhetischen, moralischen und religiösen Gefühl. Wo werden wir, wenn wir neben dem Erkenntniß- und Strebevermögen

kein eigenes Gefühlsvermögen mehr haben, diese Punkte unterbringen?

Es ist nicht schwer, für sie die rechte Stelle zu finden, wenn man sich nur die Begriffe klar macht, welche durch die Namen ausgedrückt werden. Die sympathetischen Gefühle sind, allgemein, die Freude über das Wohl, der Schmerz über das Weh, anderer. Der Name „ästhetische Gefühle“ bezeichnet das Wohlgefallen an dem, was schön (oder erhaben) ist, den aus der Betrachtung schöner Dinge hervorgehenden Genuß, und die Gegensätze dieser Gefühle dem Häßlichen gegenüber. Unter dem Namen „intellectuelle Gefühle“ kann man nur jene angenehmen oder unangenehmen Affectionen verstehen, deren Grund und Object (causa finalis) eine der Natur unserer Intelligenz angemessene oder unangemessene Thätigkeit der letzteren ist. Moralische und religiöse Gefühle endlich sind die Regungen des Gemüths gegenüber den Gütern und Uebeln der ethischen, beziehungsweise der übernatürlichen Ordnung. Das Wort „Gefühle“ hat in den angeführten Ausdrücken offenbar seine passive Bedeutung; und unsere bisherigen Erörterungen vorausgesetzt, muß es einleuchten, daß die verschiedenen erwähnten „Gefühle“ insgesammt Strebungen sind, Acte des Gemüths, zunächst, insofern dieses als natürliche Kraft in Thätigkeit tritt.

In einer ganz anderen Bedeutung erscheint dagegen das Wort „Gefühl“ in den an zweiter Stelle genannten Ausdrücken. Wir haben diese Bedeutung bisher noch nicht berührt: sie ist, nach den im zweiten Abschnitt (53—61) bestimmten, die zwölfte. Es verschmelzen sich in derselben gewissermaßen zwei von jenen, die wir dort aufgeführt haben: diejenige, nach welcher das Wort das Vermögen bezeichnet, die Wahrheit (minder vollkommen) zu erkennen (58), und die andere, in welcher es Kant gebraucht, um das Vermögen der Lust und Unlust, insbesondere der Gemüthsbewegungen,

auszudrücken (S. 149). Das Gefühl für das Schöne und Gute, oder das ästhetische und moralische (ethische) Gefühl ist nicht eine Thätigkeit und nicht ein Vermögen der Seele, sondern es ist einfach das erste Attribut jedes geschaffenen Geistes, die Vernünftigkeit. Ueber das Wesen der letzteren haben wir in einer früheren Schrift ausführlich gehandelt [1]). Die Vernünftigkeit umschließt ein Zweifaches. Unsere Seele ist vernünftig, einerseits, weil ihr Erkennen durch die Erkenntnißgesetze der ewigen Weisheit nothwendig bestimmt wird, anderseits, weil ihrem Streben eine natürliche Richtung anerschaffen ist auf dasjenige, was mit jenen Erkenntnißgesetzen und mit der unerschaffenen Güte übereinstimmt, d. h. auf das physisch Vollkommene und ethisch Gute, und darum auch auf das Schöne. Diese Vernünftigkeit erscheint zwar nicht in allen Menschen in gleicher Vollendung, aus Gründen, welche wir an der oben erwähnten Stelle angegeben haben: aber ihrem Wesen nach ist sie allen Menschen gemein. Insofern nicht andere Momente hindernd dazwischen treten, erkennt und anerkennt darum jeder Mensch naturgemäß das Gute, das Rechte, das Edle, das Schöne und Große, neigt sich ihm zu, umfaßt es, liebt es, und freut sich desselben; umgekehrt bildet das Schlechte, das Niedrige, und das Häßliche, für jeden Menschen naturgemäß den Gegenstand des Widerwillens und der Unlust. Dieser der Seele anerschaffene, durch entsprechende Einwirkung von außen wie durch die Sorge des Einzelnen ausgebildete oder auszubildende Vorzug ist es, welchen man ausdrückt, wenn man von dem moralischen und dem ästhetischen Gefühle redet, oder von dem Gefühl für das Rechte, Gute und Schöne. Das „religiöse" Gefühl ist nichts anders, als das moralische, Gott dem Herrn gegenüber.

[1]) Die Schönheit und die schöne Kunst, N. 29. 30. S. 75—83. Vgl. in dieser Abhandlung N. 18.

„Kein Pfeil von außen tödtet das Gefühl
Des Schönen und des Guten in der Brust;
Ein Weiser ist, der's in sich trägt, ist Held,
Er schmacht' im Kerker, oder führ' ein Heer.

O Jugend, Jugend! schone des Gefühls
Für alles, was da gut und edel ist;
Erhalt' die schöne Glut im Herzen rein,
Und zittre, wenn das blaue Flämmchen wankt:
Es wankt von jedem Hauche, der's nicht facht.
So lang' es hell im Herzen lodert, wärmt
Es durch und durch den ganzen Menschen, glüht
In edlen Worten und in edler That,
Wallt mit des Herzens Blut ins Antlitz auf,
Und stürzt in heißen Thränen aus dem Blick.
Der schönen Jungfrau gibt es höhern Reiz,
Und kräftiget des Jünglings starken Arm.
Wie Jungfrau'n wachten bei der Vesta Heerd,
So wacht bei dieser Glut die edle Schaam,
Im weißen Schleier, mit gesenktem Blick,
Und sanfterröthend von dem schönen Strahl.
Wenn diese schlummert, so erlischt das Feu'r!
Zu glücklich noch, wenn nicht die falsche Schaam
Der wahren Stelle nimmt, die Asche schürt,
Und wilde Flammen in dem Herzen nährt;
Die lodern schnell empor und hoch, es facht
Von außen jeder Wind der Welt sie an!
Sie nährt das Vorurtheil der losen Zeit,
Die höhnelnd ihren Gift in Lächeln hüllt." [1])

Als die Aufgabe dieser unserer Arbeit bezeichneten wir in der Einleitung, den Begriff des Gemüths und seiner Thätigkeiten zu entwickeln, wie wir ihn für richtig hielten, und die philosophische Unzuläßigkeit der neueren Auffassungen von dem Wesen der Gefühle, sowie der auf jenen beruhen-

[1]) F. L. Stolberg, Jamben („Das Kleinod".)

den Dreitheilung der Seelenvermögen, wissenschaftlich nachzuweisen. Was den ersten Theil unserer Aufgabe betrifft, haben wir wenigstens gethan, was in unseren Kräften stand; rücksichtlich des zweiten meinen wir glauben zu dürfen, daß wir sie gelöst haben. Wenn es der neueren Psychologie nicht gelingt, den Beweis für die Unrichtigkeit wenigstens Eines jener Sätze zu liefern, auf welche sich unsere Widerlegung im dritten Abschnitt wesentlich stützt, dann haben wir vollen Grund, mit ihrer Lehre von den Gefühlen nicht übereinzustimmen, und die trichotomistische Theilung der Vermögen für eine Verirrung zu erklären.

Ist nun diese Verirrung von practischer Bedeutung? war es der Mühe werth, ihretwegen ein Buch zu schreiben? und hat die deutsche Philosophie, insbesondere jene der katholischen Schulen, die Pflicht, ihre Lehre einer ernsten Prüfung zu unterziehen, beziehungsweise, sie zu berichtigen?

Herbart bittet in der Einleitung zu seiner Psychologie die Leser, sich der längst anerkannten, höchsten Wichtigkeit einer ächten Wissenschaft von unserm Geiste und Gemüthe zu erinnern: einer Wissenschaft, die wir im Grunde immer, als ob wir sie schon besäßen, im Stillen voraussetzen, deren Wichtigkeit sämmtliche Wissenschaften Zeugniß geben, welche nicht umhin können von ihr Dienste anzunehmen. — Durch die neue Theorie vom Gefühlsvermögen wurde zunächst der Begriff der Gefühle gefälscht; in Folge dieser Fälschung aber mußten nothwendig auch die Anschauungen vom Strebevermögen und seinen Aeußerungen, weiterhin vom gesammten ethischen Leben des Menschen, mehr oder minder entstellt werden. An und für sich nun, und insofern der Irrthum auf das Gebiet der Psychologie beschränkt blieb, könnte man das Uebel immerhin minder bedeutend finden. Aber die Psychologie ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern weit mehr für andere Wissenschaften, welche ihrer Resultate als

unentbehrlicher Grundlagen und Ausgangspunkte bedürfen. Diese, wenn wir so sagen sollen, teleologische Bedeutung ist es eigentlich, welche der Lehre von der menschlichen Seele ihren Werth und ihre Wichtigkeit gibt; und sie steht in dieser Beziehung weit höher, als die beiden anderen Theile der speciellen Metaphysik. Und eben diese ihre teleologische Bedeutung muß auch den Mißgriffen deren sie sich schuldig macht, eine Tragweite und eine Nachwirkung verleihen, wie sie bei Fehlern auf anderen Gebieten wohl selten gefunden werden dürfte.

Mehrere der wichtigsten Abschnitte der dogmatischen Theologie, welche der Psychologie bedürfen, wurden bei einer anderen Gelegenheit bereits erwähnt: die Lehre von der Gnade, von dem Zustande der Menschheit vor der ersten Sünde und den Folgen der letzteren, verschiedene Sätze der Christologie, selbst die Abhandlung von den Eigenschaften Gottes, lassen sich ohne psychologische Begriffe und Voraussetzungen gar nicht bearbeiten [1]).

Dasselbe gilt von der Theorie der Schönheit und der schönen Kunst. Worein immer man das Wesen der ersten und die Aufgabe der zweiten zu setzen geneigt sein mag, gewiß ist, daß wir die Dinge schön nennen wegen einer bestimmten Beziehung derselben zu irgend einem Vermögen unserer Seele (oben, S. 66. 86), und daß die schöne Kunst unter irgend einer Rücksicht psychologisch auf den Menschen zu wirken hat. Eine wissenschaftliche Behandlung beider ist darum ohne Psychologie nicht denkbar; und wesentliche psychologische Irrthümer können mithin auch hier

[1]) Einen thatsächlichen Beweis hierfür, in Rücksicht auf Einen der angedeuteten Gegenstände, haben wir durch eine kleinere Schrift gegeben: „Fünf Sätze zur Erklärung und zur wissenschaftlichen Begründung der Andacht zum allerheiligsten Herzen Jesu und zum reinsten Herzen Mariä", welche unmittelbar nach dieser Abhandlung die Presse verlassen wird.

nicht anders als verwirrend wirken. Zeuge dessen ist unsere gesammte sogenannte Aesthetik.

Wo möglich noch fühlbarer macht sich aber die Bedeutung richtiger Anschauungen von dem psychischen Leben in mehreren anderen, practisch noch wichtigeren, Disciplinen geltend: in der Ethik und den mit ihr verwandten, in der Theorie der Beredsamkeit, in der Pädagogik und Katechetik. Die zwei letzteren wollen uns unterrichten, wie wir zu verfahren haben, um in dem Kinde das ethische und religiöse Leben in entsprechender Weise zu entwickeln, zu gestalten und auszubilden. Die Ethik übernimmt es, die Normen des ethischen Lebens festzustellen und zu erläutern; dasselbe thun für das übernatürliche Gebiet die Moraltheologie, und die christliche Ascetik. Die Theorie der (höheren) Beredsamkeit endlich soll uns Anleitung geben, vermittelst der Rede die Gemüther zu beherrschen: zu bewirken, daß die Liebe jener Güter die es wahrhaft sind, sei es für die natürliche, sei es für die übernatürliche Ordnung, die treibende Kraft des ethischen Lebens der Menschheit sei und bleibe. Die Kunst welche von ihr gelehrt wird, ist nach Cicero „Herzenlenkerin", „*flexanima*", nach Euripides „allein Beherrscherin der Menschheit", „*τύραννος ἀνθρώποις μόνη*", nach Plato „Seelenleitung", „*ψυχαγωγία*". Ist es wohl möglich, daß diese Disciplinen sich nicht verirren, oder wenigstens, daß sie ihre Anweisungen practisch brauchbar, mit Klarheit und Sicherheit, entwickeln, wenn sie den Träger und die gesammte Oeconomie des ethischen Lebens nicht kennen, wenn ihre Begriffe über seine Aeußerungen gefälscht, wenn ihnen die psychologischen und physiologischen Momente fremd sind, die es beeinflussen? Von der Ethik hat Aristoteles geradezu erklärt, daß sie der Zweck der Psychologie sei[1]). Und was

[1]) Bei Rosenkranz, Psychologie, S. 9.

die Beredsamkeit betrifft, hat Plato den Satz ausgesprochen, daß, wer ein Redner werden wolle, die Erscheinungen des psychischen Lebens gründlich kennen müsse[1]); und nach ihm hat Cicero es mit Nachdruck wiederholt, daß derjenige der Aufgabe des Redners nimmer entsprechen könne, welcher nicht mit dem inneren Leben des Menschen, und den Kräften welche in demselben wirksam sind, vollkommen vertraut sei[2]).

Wenn wir in unserem dritten Abschnitt nicht unrichtig philosophirt, dann haben wir mithin nicht zuviel gesagt, als wir in der Einleitung die neue Theorie vom Gefühlsvermögen eine folgenschwere Verirrung nannten. Sämmtliche eben aufgeführte Disciplinen, und noch manche andere, haben ihre nachtheiligen Folgen empfinden müssen, haben durch sie einen sehr wesentlichen Schaden gelitten. Ihnen allen ist darum die deutsche Psychologie verantwortlich, ihnen allen schuldet sie eine sorgfältige Prüfung ihrer Lehre, und entsprechende Berichtigung derselben. Wie bald sie sich hierzu entschließen wird, vermögen wir freilich nicht zu beurtheilen. Aber wir können darum ohne Sorge sein. Auf jeden Fall wird sie nicht in jenem Geiste verfahren wollen, den Göthe characterisirte:

[1]) *Ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἴδη ἔχη.* Plat. Phaedr. ed. Bip. vol. 10. p. 373. Steph. 271. d.

[2]) Omnes animorum motus, quos hominum generi rerum natura tribuit, (oratori) penitus pernoscendi; quod omnis vis ratioque dicendi, in eorum qui audiunt mentibus aut sedandis aut excitandis expromenda est. Cic. de or. 1. u. 17.

Quis enim nescit, maximam vim existere oratoris in hominum mentibus vel ad iram, aut ad odium, aut dolorem incitandis, vel ab hisce iisdem permotionibus ad lenitatem misericordiamque revocandis? Quare, nisi qui naturas hominum vimque omnem humanitatis, causasque eas quibus mentes aut incitantur aut reflectuntur, penitus perspexerit, dicendo quod volet perficere non poterit. Ibid. u. 53.

„Sie sagen: das muthet mich nicht an!
Und meinen, sie hätten's abgethan";

und wenn sie es wollte, es würde ihr nicht möglich sein. Die menschliche Vernunft ist für die Erkenntniß der Wahrheit geschaffen; sie kann nicht anders, als sich ihr bald wieder zuwenden, wo sie das Unglück hatte sie zu verlieren. Jede falsche Auffassung trägt den Keim des Zerfalls in sich selbst; durchgreifende Irrthümer, namentlich wo sie von practischer Bedeutung und von großer Tragweite sind, vermögen nie, sich lange zu behaupten: und wenn die Wissenschaft die sie erzeugte, sich nicht dazu verstehen will, sie wieder zu beseitigen, dann thun es die andern, welche sich durch dieselben geschädigt sehen. Darum glauben wir in Rücksicht auf die Controverse um die es sich handelt, mit mehr Grund als die neuere Psychologie an jenes Wort des Baco erinnern zu dürfen, das an der Spitze von Binnde's Theorie des modernen Gefühlsvermögens sich fast wie eine Grabschrift ausnimmt: *Opinionum commenta delet dies, naturae iudicia confirmat.*

A. M. D. G.

Inhalt.

Seite

Seite

V.

Vierfache Bedeutung des griechischen πάθος. Die lateinischen Ausdrücke passio, perturbatio, affectus. Das ἦθος der Griechen. Eintheilung der Gemüthsbewegungen.

VI.

Die Beziehungen und das wechselseitige Abhängigkeitsverhältniß zwischen dem Gemüth und dem leiblichen Organismus. Das Gemüth und das Herz.

VII.

Das Gemüth als Träger des ethischen Lebens. Würdigung der Lehre Kants und der späteren Stoa von der „Apathie".

Dritter Abschnitt.

Das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie.

I.

Vorläufiges und Allgemeines.

II.

Die erste Auffassung des Gefühlsvermögens in der neueren Psychologie. Die Gefühle als „Zustände leidender Art".

III.

Die zweite Auffassung des Gefühlsvermögens in der neueren Psychologie. Die Gefühle als „unmittelbare Wahrnehmungen unserer inneren Zustände".

